BIBLIOTHECA INSTITUTI HISTORICI S. I.

Vol. IV

LA SPIRITUALITÉ

DE LA

COMPAGNIE DE JÉSUS

ESQUISSE HISTORIQUE

PAR

Le P. JOSEPH DE GUIBERT S. I.

OUVRAGE POSTHUME



ROMA

INSTITUTUM HISTORICUM S. I.

VIA DEI PENITENZIERI, 20

1953

IMPRIMI POTEST

Romae, die 13 Novembris 1953.

P. ALPHONSUS M. MARTIN, S. I.
Assistens Italiae

IMPRIMATUR

Romae, die 3 Decembris 1953.

† ALOYSIUS TRAGLIA
Archiep. Caesariens. Vicesgerens



ROMAE - TYPIS PONTIFICIAE UNIVERSITATIS GREGORIANAE

TABLES DES MATIERES

AVANT-PROPOS DE L'ÉDITEUR

Ce livre a une histoire déjà longue, dont le lecteur a le droit de connaître les grandes lignes. Son origine remonte à l'année 1935. Pour préparer de longue main la célébration du quatrième centenaire de la fondation de la Compagnie de Jésus (1540-1940), le T. R. P. Général Wl. Ledóchowski avait réuni en consultation un petit groupe de spécialistes en résidence à Rome: de quel ouvrage important, remplissant peut-être une lacune, convenait-il d'enrichir à l'occasion du prochain jubilé, la littérature sur la Compagnie. Des suggestions qui furent avancées et dont la guerre allait pour une grande partie empêcher ou retarder la réalisation, une seule nous intéresse ici: un des besoins les plus urgents, opina l'auteur de ces lignes, d'accord avec le P. Joseph de Guibert qui l'appuya ensuite, ce serait une histoire de la spiritualité de la Compagnie. Elle répondrait au désir de nos jeunes gens de s'assurer une connaissance raisonnée de notre patrimoine ascétique et mystique, au désir des instructeurs et Pères spirituels de les guider dans cette étude. On accordait sans peine que l'insuffisance des monographies préparatoires ne permettrait pas d'élaborer, en un délai aussi court, une synthèse définitive. Un vigoureux travail de débroussaillement, inventoriant et classant l'abondante production des auteurs spirituels jésuites, sériant les problèmes et groupant les résultats déjà acquis par la recherche, c'était une tâche possible, et dont beaucoup invoquaient la réalisation. Quelle que fut par ailleurs sa compétence, l'auteur qui s'en chargerait devrait avoir l'humilité de se résigner d'avance à ne faire qu'un ouvrage incomplet, provisoire en un sens, que l'on dépasserait — grâce à lui, car il resterait tout un temps indispensable à ceux-la mêmes qui le critiqueraient. C'était un peu ce qui était arrivé à l'*Histoire de la Spiritualité chrétienne* de l'Abbé P. Pourrat (Cf. *Acta Romana S. I.* t. 8, 1935-1937, p. 141).

La suggestion fut retenue et, quelques mois plus tard, le T. R. P. Ledóchowski en confiait l'exécution au P. Joseph de Guibert. Sa double préparation historique et théologique,

l'autorité qu'il s'était acquise en matière de théologie spirituelle, la fermeté si nuancée de son jugement, le désignaient pour ce choix. D'autres obligations de grande responsabilité retardèrent la mise en chantier de l'ouvrage. Pour s'y appliquer enfin sans entraves, l'auteur dut aller s'enfermer une saison au scolasticat d'Enghien: à la vaste enquête bibliographique et littéraire qu'il fallait mener, la paisible Maison Saint-Augustin offrait l'aide d'une des bibliothèques les plus richement fournies en vieux spirituels jésuites.

Le P. de Guibert avait sagement limité son objectif. Mais il n'était pas homme à se contenter d'un demi travail. Avait-il prévu l'ampleur de l'effort que la mise en œuvre de l'abondant matériel recueilli allait demander à des forces dont il sentait déjà le déclin? Ce ne fut qu'en 1941 qu'il put remettre le manuscrit, en s'excusant des dimensions massives qu'avait prises le manuel projeté.

Le T. R. P. Ledóchowski attachait à l'ouvrage tant d'importance qu'il voulut lire lui-même tout le manuscrit, plume à la main. Il venait de prendre date avec l'auteur pour lui soumettre ses observations lorsque, à la veille du jour convenu, le P. de Guibert fut assailli par le mal qui allait l'emporter en trois jours, malgré une opération d'urgence († 23 mars 1942).

Le biographe du P. Ledóchowski a fait allusion au désappointement que manifesta le P. Général quand il eût pris connaissance du travail (G. Cassiani-Ingoni S. I. *Il P. Wl. Ledóchowski, S. I.* XXVI *generale della Compagnia di Gesù,* Roma 1945, p. 245-246), mais il ne faut pas attribuer à cette première impression un sens qu'elle n'eut pas. A mesure que les années s'écoulaient, le P. Ledóchowski s'était peu à peu fait une idée différente du livre à écrire: une exposition positive de la doctrine spirituelle de la Compagnie, où la partie historique serait réduite au rôle de brève introduction. Nous n'eûmes pas de peine à lui faire respectueusement remarquer que c'était bien d'une *histoire* de la spiritualité de la Compagnie que le P. de Guibert avait reçu la commission. Si on pouvait maintenant faire écrire un autre ouvrage, celui-ci existait, fait de main d'ouvrier et répondait à un besoin. Le P. Général voulut bien nous donner son assentiment et charger de publier le livre celui qui en avait demandé la composition.

Si le P. de Guibert avait vécu quelques mois de plus, son « esquisse historique » se présenterait certainement sous

une forme un peu différente. Les échanges de vues entre lui et le P. Ledóchowski, sur des questions d'interprétation plus délicate, n'auraient pas manqué d'être féconds. Après avoir suivi de près les progrès de son travail, nous voulions nous même lui suggérer de pousser davantage quelques développements et de porter son attention sur certains aspects, susceptibles peut-être d'être mis plus en relief — nous songeons par exemple à l'idée de l'« in actione contemplativus » chez S. Ignace et ses premiers disciples, à la spiritualité des missionnaires de la Compagnie et aux réalisations éminentes qu'ils nous offrent de l'idéal de S. Ignace, à l'emprise exercée, notamment en son premier siècle, par la spiritualité de la Compagnie et à sa force d'attraction sur une jeunesse d'élite. — Surtout l'auteur lui-même, reprenant à tête reposée un texte dont la rédaction lui avait coûté un effort intense, en aurait remanié plusieurs paragraphes et peut-être des chapitres entiers de la troisième partie. Pour juger son livre avec équité, on n'oubliera pas qu'il n'y a pas mis la dernière main.

Il pouvait prendre lui-même avec son texte ces libertés. Pour un autre, c'eût été fort délicat, surtout si l'on tient compte des jugements extrêmement nuancés du P. de Guibert, de sa répugnance pour les affirmations tranchantes et de son souci de concilier, lorsque deux opinions s'affrontent, ce qu'il y a de fondé dans chacune d'elles. Aussi remercions-nous le T. R. P. Jean-Baptiste Janssens de nous avoir permis de publier le livre du P. de Guibert comme celui-ci l'a laissé. La tâche de l'éditeur s'est limitée aux menues corrections matérielles et à la toilette du texte qu'un auteur achève d'ordinaire au moment de l'impression. Pour les citations des sources qui ont reparu récemment en des éditions améliorées, il a juxtaposé à l'ancienne la nouvelle référence; ce fut le cas pour les *Fontes narrativi de S. Ignatio* et pour les *Epistulae S. Francisci Xaverii.* Les autres additions, d'ordre presque exclusivement bibliographiques, ont été placées en note entre crochets. Pour le reste, et même aux rares passages où il croit pouvoir s'écarter de l'avis de l'auteur, il aurait craint, en substituant sa pensée à celle de son regretté ami, de compromettre aussi l'autorité de son livre. Si la publication a subi, en cours d'impression, un fort retard dont nous nous excusons, ce fut pour des raisons extrinsèques à l'ouvrage.

Le travail du P. de Guibert n'est pas basé sur des sources inédites; les manuscrits qu'il cite se compteraient sur les

doigts d'une seule main, sans que son mérite en soit diminué. Pour étudier l'esprit de S. Ignace, la documentation de valeur est entièrement publiée. Pour les périodes qui suivent, notons d'abord que, à l'époque moderne, les œuvres spirituelles imprimées furent les seules, à de rares exceptions près, qui exercèrent une influence notable. L'examen des sources manuscrites aurait pu éclairer l'histoire des controverses et des mouvements spirituels; le P. de Guibert disait volontiers son désir de voir examiner, du point de vue précis de ces controverses, les registres de correspondances des PP. Vitelleschi et Carafa avec les provinces françaises. Pour les faire avec l'ampleur voulue, ces dépouillements demanderaient des années et relèvent plutôt de la préparation de monographies que d'une synthèse comme celle-ci. Mais ce qui interdit absolumment de ne voir dans ce travail qu'un ouvrage de seconde main et lui assure au contraire une valeur originale de premier plan, c'est qu'il repose sur l'examen personnel de tous les ouvrages notables qu'il mentionne. Les auteurs de vulgarisation, qui ne font que habiller à la mode du jour la doctrine traditionnelle, pourront s'aligner au bas des pages en de longues énumérations; mais ceux qui ont une pensée personnelle, notamment sur l'oraison, ou qui ont tenté la synthèse de leur doctrine ascétique, tous ceux qui ont réellement enrichi notre patrimoine spirituel, sont caractérisés en quelques traits essentiels, fermes et sûrs. Les paragraphes consacrés aux opuscules du P. Lancicius, aux traités italiens du XVII[e] siècle sur la prière, au *Traité de la présence de Dieu* du P. Virgile Cepari ou aux *Secrets de la science des saints* du P. Antoine Civoré, ne sont que des exemples entre beaucoup d'autres où l'on admirera cette maîtrise. Le P. de Guibert ne se flattait pas, mais restait au dessous de la réalité lorsque, dans une ébauche de préface, il exprimait l'espoir que les lecteurs trouveraient dans son livre, sur la spiritualité de la Compagnie « un premier ensemble de renseignements précis que, je crois, ils ne rencontreraient pas ailleurs groupés comme ici ».

Dans cette même esquisse de préface, il s'excusait de ne pouvoir remercier tous ceux dont les conseils et renseignements l'ont aidé dans son travail; une exception s'imposait pourtant pour les Pères Viller, Cavallera, Leturia, auxquels il devait trop pour ne pas exprimer d'un mot sa profonde et bien sincère reconnaissance. A ces trois noms qu'il nous soit

permis d'ajouter ceux des Pères Joseph Elijošius et Ladislas Polgár qui nous ont donné une aide précieuse dans la confection de la table alphabétique générale; an P. Polgár est due aussi la bibliographie du P. de Guibert donnée ci-dessons.

Edm. L., S. I.

Le P. Joseph de Guibert naquît à Montégut (Haute-Garonne), le 14 sept. 1877. Entré au noviciat de Toulouse, le 19 oct. 1895; il fit ses études religieuses successivement à Toulouse, à Vals-près-Le Puy et à Enghien. Dans l'entre-temps il a étudié les lettres et l'histoire et obtenu la licence ès-lettres en Sorbonne. Sa formation achevée, il enseigna d'abord la théologie au séminaire régional de Lecce (1908-1910), puis, après son troisième an de probation à 's Heeren Elderen, au théologat d'Enghien (1912-1914). La grande guerre le retint quatre ans (1916-1919), mobilisé dans les services sanitaires; puis, rentré dans sa province, il y fut un des principaux fondateurs de la *Revue d'ascétique et de mystique,* avant d'être appelé à Rome à l'Université Grégorienne. Directeur du « biennium » ou cours de perfectionnement des futurs professeurs de théologie (1928-1932), professeur de théologie spirituelle (à partir de 1922), consulteur de la section historique de la S. Congrégation des Rites (depuis 1932), c'est surtout dans le domaine des études de théologie ascétique et mystique qu'il exerça une profonde influence. Il mourut à Rome le 23 mars 1942. Un beau portrait du savant et du religieux a été tracé par le P. Paul Galtier dans la *Revue d'ascétique et de mystique* 26 (1950) 97-120.

BIBLIOGRAPHIE DU P. JOSEPH DE GUIBERT:

Les doublets de saint Thomas d'Aquin. Paris, 1926.

De Christi Ecclesia. Romae, 1926; 2e édition 1928.

Theologia spiritualis, ascetica et mystica. Fasc. I. *Introductio in studium theologiae asceticae.* Romae, 1926.

Études de théologie mystique. Toulouse, 1930.

Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia Romae, 1931.

Theologia spiritualis, ascetica et mystica. Fasc. II. *Quaestiones selectae de natura et causis perfectionis christianae.* Romae, 1932.

Breves adnotationes in cursum methodologiae generalis. Romae, 1932; 2e édition, 1944.

Theologia spiritualis, ascetica et mystica, Romae, 1937; 4e édition 1952.
Séminaire ou Noviciat? Prêtre, dans un diocèse on dans un ordre religieux? Paris, 1938.
I doveri del Seminarista. Torino, 1941.
Leçons de théologie spirituelle. Tome I. Toulouse, 1946.

Principaux articles:

Les grandes collections concililaires. Études 92 (1902) 215-221. Bull. de litt. eccl. 6 (1914) 456-476. [Sous le pseudonyme: Joseph de Catellan.]
Un nouveau recueil d'« Acta Martyrum Sincera ». Études 92 (1902) 808-814. [Pseud.: Jos. de Catellan; sur le recueil de Dom H. Leclerq.]
Un dictionnnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. [Dom Cabrol] Revue théologique française 8 (1903) 505-509.
Un délit de christianisme dans l'Empire Romain avant les édits du IIIe siècle. Rev. théol. française 10 (1905) 96-106.
Saint Victor de Césarée. Analecta Bollandiana 24 (1905) 257-264.
Les vocations sacerdotales et la communion fréquente des jeunes gens. Dans: Compte rendu du XVIIIe congrès international des œuvres eucharistiques tenu à Metz du 6 au 11 août 1907. pp. 535-540.
La date du martyre des SS. Carpos, Papylos et Agathonicé. Revue des questions historiques 83 (1908) 5-23.
A propos du « Problème des missions ». Nouvelle revue théologique 41 (1909) 37-41. [Signé: J. de G.].
L'Église naissante et le catholicisme. Nouvelle rev. théol. 41 (1909) 208-215 [à propos du livre de P. Batiffol].
Confirmation. Dictionnaire apologétique, T. I (1910) col. 651-655.
Extrême onction. Dict. apol. T. I (1911) col. 1868-1872.
La vocation sacerdotale. Messager du Cœur de Jésus 86 (1911) 235-242.
A propos de l'histoire des religions. Mess. du Cœur de Jésus 87 (1912) 689-692.
Une source de saint Jean Damascène, « de Fide Orthodoxa ». Recherches de science religieuse 3 (1912) 356-368.
Quelle a été la pensée de saint Thomas sur le salut des infidèles? Bulletin de littérature ecclésiastique 5 (1913) 337-355.
Sur l'emploi d' ἐλπίς *et de ses synonymes dans le Nouveau Testament.* Rech. de science rel. 4 (1913) 565-569.
Pour une étude méthodique des « loca parallela » de saint Thomas. Bull. de litt. eccl. 6 (1914) 456-476.
Hérésie théologique et hérésie inquisitoriale. Nouv. rev. théol. 46 (1914) 378-382 [à propos de: Léon Garzend, L'inquisition et l'hérésie].

Le texte de Guillaume de Paris sur le sacrement de mariage. Rech. de science rel. 5 (1914) 422-427.

Le décret du Concile de Florence pour les Arméniens, sa valeur dogmatique. Bull. de litt. eccl. 10 (1919) 81-95, 150-162, 195-215.

A propos des textes de saint Thomas sur la foi qui discerne. Rech. de science rel. 9 (1919) 30-44.

La notion d'hérésie dans saint Augustin. Bull. de litt. eccl. 11 (1920) 368-382.

Les études de théologie ascétique et mystique. Comment les comprendre? Revue d'ascétique et mystique 1 (1920) 5-19.

A propos de la contemplation mystique: problèmes actuels et questions de méthode. Rev. d'asc. et de myst. 1 (1920) 329-351.

Sur une définition de l'abnégation. Dans: Mélanges Watrigant (1920) pp. 65-67. (Coll. de la Bibl. des Exerc. nn. 61-62).

Trois définitions de la théologie mystique. Revue d'asc. et de myst. 3 (1922) 162-179.

Dons du Saint-Esprit et mode d'agir ultra humain d'après S. Thomas. Rev. d'asc. et de myst. 3 (1922) 394-411.

Dons du Saint-Esprit et vie mystique. Rev. d'asc. et de myst. 4 (1923 321-324.

Dons du Saint-Esprit et contemplation infuse. Rev. d'asc. et de myst. 5 (1924) 3-32.

Humilité et vérité. Rev. d'asc. et de myst. 5 (1924) 217-232.

Le journal de retraite de Saint Paul de la Croix. Rev. d'asc. et de myst. 6 (1925) 26-48.

L'emploi des méthodes dans la vie spirituelle. Comment se pose la question? Rev. d'asc. et de myst. 6 (1925) 159-179.

La « méthode des trois puissances » et l'Art de Contemplation de Raymond Lull. Rev. d'asc. et de myst. 6 (1925) 367-378.

« Mystique ». Rev. d'asc. et de myst. 7 (1926) 225-250.

Goûter Dieu, servir Dieu. Rev. d'asc. et de myst. 7 (1926) 337-353.

L'appel à la contemplation infuse, tradition et opinions. Rev. d'asc. et de myst. 8 (1927) 225-248, 337-360.

Notions de théologie ascétique et mystique. Dans: *Ecclesia* (Paris, Bloud et Gay, 1927) 178-198.

Conférences spirituelles et cours de théologie spirituelle. Rev. d'asc. et de myst. 9 (1928) 253-263.

Une définition théologique des grâces mystiques. Rech. de science rel. 18 (1928) 269-280.

Compte-rendu. Henri Bremond. - Histoire littéraire du sentiment religieux en France. T. VII-VIII. La Métaphysique des Saints. - Rev. d'asc. et de myst. 10 (1929) 175-190.

Daturne modus mentaliter orandi qui vere sit contemplatio acquisita? Gregorianum 10 (1929) 3-19.

Oraison mentale et prière pure. Rev. d'asc. et de myst. 11 (1930) 225-238, 337-354.

Abnégation. 1. Fondements scripturaires de l'abnégation chrétienne. 3. Notion précise et doctrine de l'abnégation. - Dictionnaire de Spiritualité T. I. (fasc. 1, 1932) col. 67-73, 101-110.

Pour la gloire de Dieu. Rev. d'asc. et de myst. 13 (1932) 8-16.

Les dons du Saint-Esprit: la question théologique. Rev. d'asc. et de myst. 14 (1933) 3-26.

La componction du cœur. Rev. d'asc. et de myst. 15 (1934) 225-241

Gli esercizi pratici del « Seminario » in Teologia. Civiltà Cattolica (934) IV, 419-423.

Ascèse, Ascétisme. 1. La notion d'ascèse, d'ascétisme. 2. Développement historique. III. L'ascèse chrétienne. C. Le moyen âge. D. L'époque moderne. E. Le moment présent. 3. Questions théologiques. - Dict. de Spir. T. I. (fasc. 3 et 4, 1934-1935) col. 936-938, 977-990, 990-1001.

Ascétique (Théologie ascétique). Dict. de Spir. T. I. (fasc. 4, 1935) col. 1010-1017.

Médiocrité spirituelle. Rev. d'asc. et de myst. 16 (1935) 113-131.

Vie sacerdotale, vie religieuse et perfection. Comment se pose la question? Rev. d'asc. et de myst. 16 (1935) 231-251, 381-397.

Bremond (Henri). Dict. de Spir. T. I. (fasc. 6, 1937) col. 1928-1938.

Henri Bremond (1865-1933). Zeitschrift für Aszese und Mystik 12 (1937) 251-266.

La plus ancienne « Théologie Ascétique ». Rev. d'asc. et de myst. 18 (1937) 404-408. [Dobrosielski, Summarium Asceticae Mystiace Theologiae].

Le cas du Père Surin: question théologique. Études carmélitaines 23 (1938) II, 183-189.

En quoi diffèrent réellement les diverses écoles catholiques de spiritualité? Gregorianum 19 (1938) 263-279.

Mystique ignatienne. A propos du « Journal Spirituel » de Saint Ignace de Loyola. Rev. d'asc. et de myst. 19 (1938) 3-22, 113-140. — Reproduit en brochure: *Saint Ignace mystique.* Toulouse 1950.

I tratti caratteristici della spiritualità di S. Ignazio. Civiltà Cattolica (1939) III, 105-119.

Comment S. Ignace a-t-il compris et réalisé la formation spirituelle de ses disciples? Gregorianum 21 (1940) 309-349.

Spiritualité des Exercices et spiritualité de la Compagnie de Jésus. Rev. d'asc. et de myst. 41 (1940) 225-241.

Les amitiés dans la vie religieuse. Gregorianum 22 (1941) 171-190.

A proposito delle lettere di S. Gemma Galgani. Civiltà Cattolica (1941) IV, 199-205.

Le généralat de Claude Aquaviva (1581-1615): *sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jésus.* Archivum historicum Soc. Iesu 10 (1941) 59-93.

NTRODUCTION

« Existe-t-il vraiment une spiritualité bénédictine? Oui et non. Non si l'on entend par là un système particulier, exclusif, fermé aux influences étrangères; non encore, s'il s'agit d'une doctrine d'école, nettement arrêtée, qui aurait fait l'objet d'un enseignement officiel. L'Ordre de S. Benoît n'a jamais eu de doctrine spirituelle particulière: il n'a d'autre enseignement que celui de l'Église... Il est vrai toutefois de dire que l'Ordre Bénédictin possède une tradition de famille, fidèlement et précieusement conservée à travers les quatorze siècles de son existence... » [1].

Ces paroles de Dom P. de Puniet au début de son intéressant opuscule sur la *Spiritualité bénédictine,* peuvent être répétées en tête de ce livre sur la Spiritualité de la Compagnie de Jésus: les familles religieuses n'entendent-elles pas toutes, d'une manière ou de l'autre, n'avoir d'autre enseignement spirituel que l'enseignement traditionnel de l'Église, transmis intégralement et fidèlement dans le cadre de leurs traditions propres?

Il semble donc nécessaire d'examiner brièvement dans cette introduction quel peut être légitimement, autour de l'enseignement commun, le domaine des traditions propres, en quoi peut consister, dans la nécessaire unité de la doctrine spirituelle catholique, la réelle diversité des écoles, en quel sens par conséquent il peut être question d'une spiritualité de la Compagnie de Jésus [2]. N'est-ce pas faute de garder présentes à l'esprit ces précisions qu'on donnera, par exemple,

---

[1] P. de Puniet O. S. B., *La Spiritualité bénédictine,* Praglia, 1931, p. 3.

[2] On me permettra de renvoyer à un article du Gregorianum (t. 19 [1938], p. 263-279) où j'ai traité la question d'un point de vue général et que les pages suivantes reproduisent en grande partie.

comme caractère distinctif d'une spiritualité particulière le fait de n'aller à Dieu que par le Christ, ce qui est ne rien dire ou supposer qu'il puisse y avoir une spiritualité qui prétende à la fois être catholique et aller à Dieu par une autre voie que Celui qui est l'unique Médiateur.

Mais d'abord il ne sera peut-être pas inutile de s'entendre sur ce qu'on veut dire quand on parle d'*une spiritualité*, spiritualité d'un homme ou spiritualité d'un groupe.

Ce que désignera ce mot de spiritualité sera parfois la vie intérieure personnelle d'un homme, pensées dont elle se nourrit plus habituellement, formes de prière, pratiques diverses, grâces particulières qui la soutiennent et la développent; ce pourra être aussi la manière dont cet homme exerce le ministère de la direction des âmes, principes enseignés, moyens de formation employés, buts particuliers assignés ou suggérés; souvent enfin ce sera principalement la doctrine spirituelle formulée dans les écrits du même homme, la synthèse doctrinale des choses de la vie intérieure qui y est exposée, insinuée, supposée, ou que du moins nous pouvons en dégager. Évidemment beaucoup d'éléments seront communs à ces trois points de vue sous lesquels nous pouvons envisager la spiritualité d'un homme: il n'y aura cependant pas toujours identité, en particulier entre le premier et les deux autres, les meilleurs directeurs se rendant très bien compte que la voie par laquelle Dieu les fait marcher intérieurement, n'est pas nécessairement celle des autres, qu'elle peut même parfois avoir un caractère tout à fait exceptionnel.

S'il s'agit d'un groupe, d'un ordre religieux par exemple, la question est encore plus complexe. La plupart du temps, cette spiritualité du groupe aura pour point de départ la spiritualité d'un homme, d'un fondateur ou d'un maître, telle qu'elle ressort de sa vie, de ses enseignements et de sa pratique, de ses écrits, de tel écrit considéré comme normatif par la tradition vivante du groupe: articles de S. Thomas sur la vie spirituelle, grands écrits mystiques de S. Jean de la Croix, œuvres de S. François de Sales, *Exercices spirituels* de S. Ignace ... Mais comme en fait dans aucun cas cette spiritualité du groupe ne restera figée, qu'elle subira inévitablement des adaptations et des développements, ce même mot de spiritualité pourra là encore recouvrir des réalités assez différentes: ou bien un certain nombre de principes spirituels, de formes de prière ou d'ascèse, parfois même un système

complet, que le groupe *impose* à ses membres et considère pour eux comme fondamentaux, pratiquement intangibles; ou bien l'ensemble des principes et des pratiques qui, *en fait*, à coôté de particularismes divers, se trouvent rester communs à toute la masse des membres du groupe; ou enfin une moyenne, une *résultante générale* qui se dégage plus ou moins nettement des spiritualités personnelles vécues et enseignées par les divers membres, résultante qui exprimera la direction générale, les tendances plus foncières de tout le mouvement.

Lorsque donc, dans les pages qui suivent, il sera question de la *spiritualité de la Compagnie de Jésus,* nous entendrons avant tout désigner par ce mot un ensemble *de fait,* tel que peut le saisir celui qui étudie la vie spirituelle, le ministère de direction, les écrits des jésuites: principes plus communément et plus habituellement invoqués, formes de prière plus communément usitées, manière plus commune de diriger les âmes, n'excluant nullement des différences, même notables, qui seront soulignées à l'occasion; à côté de cet ensemble seront signalés certains points fixés et imposés par l'autorité des supérieurs de la Compagnie, comme aussi dans les conclusions on essaiera de dégager quelques résultantes générales; mais en premier lieu il s'agit de recueillir ici et de grouper les faits concrets, tels qu'ils se présentent d'abord à nous.

Le fait lui-même que, dans l'Église catholique, parmi les maîtres spirituels les plus autorisés, on doive distinguer des écoles différentes, semble difficilement pouvoir être révoqué en doute. Qu'on lise successivement les *Exercices spirituels* de S. Ignace et la *Montée du Carmel* ou la *Nuit obscure* de S. Jean de la Croix: les deux auteurs sont deux espagnols du XVI[e] siècle, tous deux mystiques insignes favorisés des dons les plus hauts de la contemplation, tous deux apôtres de l'abnégation totale par amour, tous deux inspirateurs de vie intérieure riche et profonde; et cependant, on ne peut le méconnaître, forme des écrits, enseignements qu'ils contiennent, tradition qui s'en est inspirée, diffèrent nettement, sans qu'on puisse songer un instant à parler de fidélité plus grande d'un côté que de l'autre à la tradition spirituelle catholique. Sans doute, à considérer surtout des groupes un peu étendus, les contours de bien des écoles apparaîtront beaucoup plus incertains: on constatera des rapprochements et des transitions insensibles, des emprunts d'école à école comme aussi des

divergences dans le sein d'une même école. Par conséquent il ne saurait être question ici de cadres rigides ou, selon l'expression de Dom de Puniet, de « systèmes particuliers, exclusifs, fermés aux influences étrangères ». Et cependant, à travers la complexité, les croisements et les interférences de ces mouvements spirituels, on ne peut confondre ce qui est tradition bénédictine, franciscaine, dominicaine, ignatienne, carmélitaine, salésienne, bérullienne, pour ne parler que de quelques-uns des courants plus marqués, ayant déjà laissé une trace plus ou moins longue dans la tradition commune, et par suite plus faciles à individualiser. Entre ces écoles, comme entre celles, anciennes ou récentes, qu'on pourrait y ajouter, nous sentons, nous percevons des différences indéniables: en quoi consistent-elles exactement? quelle en est l'origine véritable?

La première réponse qui se présente spontanément à l'esprit est que les écoles spirituelles se rattachent aux grandes écoles de théologie spéculative: ascétique et mystique dépendent étroitement du dogme et de la morale; il est donc tout naturel que les distinctions et oppositions entre systèmes théologiques aient pour conséquence inévitable des différences de doctrine spirituelle: c'est parce que les jésuites rejettent la prédétermination physique et le probabiliorisme que leur spiritualité différera de celle des dominicains défenseurs de ces doctrines.

Explication simple, commode, séduisante même par certains côtés, mais qui se heurte immédiatement à un fait brutal: la spiritualité des dominicains, comme celle des jésuites ou des franciscains, sans parler des bénédictins ou des carmes, avait déjà sa physionomie bien marquée avant qu'il fut question d'une école théologique propre aux Frères Prêcheurs. Le P. Théry l'a justement noté [3]: le « caractère spéculatif » propre à la mystique dominicaine a son origine vraie dans la fondation par S. Dominique d'un Ordre de « Prédication apostolique », fondation qui elle-même a sa raison dans la mission personnelle et la forme de sainteté propre du fondateurs; ses enseignements, ceux de Jourdain de Saxe et d'Humbert de Romans auront déjà fixé les traits particuliers de cette spiritualité lorsque, à la fin du XIII[e] siècle on pourra commencer

[3] G. Théry O. P., *Caractères généraux de la spiritualité dominicaine,* Vie Spirituelle, t. 54 (1938) p. 23.

à parler d'une école dominicaine formée autour de S. Thomas. Pour les franciscains, la chose est encore plus sensible, en raison même des répugnances du franciscanisme primitif à entrer dans la voie des études. Quant aux jésuites, il suffira de rappeler que les *Exercices* de S. Ignace étaient imprimés en 1548, ses *Constitutions* en 1558, et que la *Concordia* de Molina ne le fut pas avant 1588.

On pourrait donc dire avec plus de vraisemblance que ce sont les différences de spiritualité qui ont influé sur les préférences en faveur de telle doctrine spéculative; sans nier du reste que, dans le développement ultérieur de chaque école spirituelle, les tendances doctrinales n'aient parfois réagi de façon notable sur le sens de ce développement [4].

Ne sera-t-il donc pas plus juste de dire que ce qui différencie réellement les diverses écoles spirituelles, c'est le but assigné par chacune d'elles à toute la vie intérieure de ceux qui s'en inspirent? Contemplation ou action, louange divine ou ministère des âmes, telle forme particulière d'apostolat ou de prière, de là naîtront des spiritualités plus ou moins actives ou passives, théocentriques ou anthropocentriques, ascétiques ou mystiques ...

S'il s'agit non de fins intermédiaires qui, en définitive, ne sont que des moyens au regard de fins médiates supérieures, mais des véritables fins qui orientent toute la vie chrétienne, il ne peut y avoir, dans le sein de l'Église, aucune différence d'une spiritualité à l'autre. Gloire de Dieu à procurer éternellement par la vision béatifique, et pour cela croissance toujours plus grande de notre propre âme et des âmes de nos frères en la grâce sanctifiante dont le degré sera la mesure de la gloire éternelle rendue à la Trinité Sainte, tout, sans exception, dans l'ordre surnaturel, est subordonné pour nous à ce but unique, et aucune spiritualité ne peut prétendre le vouloir plus qu'une autre. La charité, amour de Dieu pour

[4] Toutefois telle question d'école où on a voulu voir un élément capital de différenciation des spiritualités, la question de la spécification des actes surnaturels par leur object formel, s'avère à l'expérience sans conséquence un peu sensible: on trouve, en effet, pour l'affirmer aussi nettement que n'importe quel dominicain, un nombre notable de jésuites, Suárez en tête, jésuites dont la spiritualité n'apparaît en rien autre que celle de leurs confrères qui avec Molina, nient la nécessité de cette spécification; et la doctrine spirituelle de ces derniers diffère au contraire sensiblement de celle des scotistes franciscains d'accord avec eux sur la question spéculative.

lui-même et du prochain pour Dieu, est, dans toute son étendue, la vertu reine, dominatrice et directrice de toute vie spirituelle catholique. Le contemplatif le plus perdu en Dieu ne vit pas en dehors de la Communion des saints et n'est pas dispensé du précepte d'aimer ses frères dans le Christ, comme l'apôtre le plus dévoué aux âmes ne suit pas dans l'exercice de la charité un ordre différent de celui qui veut que tous nous aimions Dieu plus que nous-mêmes et cherchions sa gloire éternelle par notre propre sanctification d'abord, par celle de nos frères ensuite. De ce point de vue essentiel, toutes les spiritualités catholiques sont également théocentriques, et dire d'une spiritualité qu'elle est anthropocentrique est dire, qu'on le veuille ou non, qu'elle n'est pas pleinement catholique.

Ce qui est vrai, c'est que dans la vie spirituelle de certaines âmes tel aspect de cette fin commune pourra avoir plus ou moins de relief: dans les formes de vie contemplative médiévale, la pensée de l'apostolat par la prière n'a certes pas la place qu'elle occupe aujourd'hui dans la vie intérieure des âmes même les plus exclusivement vouées à l'oraison et à la pénitence. Mais le fait que ces moines et reclus d'autrefois pensaient beaucoup plus à l'expiation de leurs propres fautes et à leur salut personnel qu'aux fruits de leurs mortifications pour le bien de l'Église, ne changeait rien à la réalité des choses et au but vrai et complet de leur vie: eux aussi pratiquaient, bien qu'en y pensant moins, la même forme de charité spirituelle envers le prochain qui occupe une si grande place dans les pensées de leurs frères d'aujourd'hui.

Les différences entre spiritualités ne pourront donc être réelles qu'au niveau des moyens à employer pour atteindre plus efficacement ce but commun et encore, dans ces moyens, ne pourront-elles exister qu'entre certaines limites.

Il y a, en effet, dans l'ordre surnaturel où nous vivons, des moyens de salut et de sanctification imposés à tous également, pour lesquels par conséquent on ne peut pas dire qu'aucune spiritualité leur fasse plus de place qu'une autre. Là encore il arrivera que les auteurs d'une école parlent de notre incorporation au Christ plus que ceux d'une autre; on ne pourra cependant pas dire qu'ils lui fassent réellement dans la vie spirituelle une place plus grande que ceux qui en parlent moins. Les conditions essentielles de la vie chrétienne sont les mêmes pour tous: on ne va à Dieu que par le Christ,

dans le corps de l'Église; personne ne peut rien sans la grâce et personne n'est dispensé de l'effort nécessaire pour coopérer à l'action de cette grâce; toute œuvre de sanctification est d'abord une purification pour aboutir ensuite à une union; vie de prière, abnégation, humilité, esprit de foi, confiance en Dieu et défiance de soi, première place donnée à l'amour de Dieu, autant d'éléments également essentiels dans toute spiritualité catholique. Mais, sans cesser d'être essentiels, ils peuvent être réalisés de diverses manières, sous des formes différentes; ils peuvent chacun occuper une place inégale dans la pensée des âmes, parmi les ressorts qui soutiennent leur vie intérieure; ils peuvent être combinés entre eux suivant des proportions et des modes qui ne seront pas les mêmes pour tous; avec eux peuvent être employés des moyens subsidiaires auxquels d'autres n'auront pas recours. Là sont les variétés qui distinguent réellement entre elles les écoles de spiritualité.

Que constatons-nous, en effet, lorsque nous les comparons entre elles, celles surtout qui ont une individualité plus fortement accusée?

Inutile d'insister sur la diversité naissant de l'emploi de certains moyens subsidiaires de sanctification, souvent plus extérieurs, influant cependant sur l'allure générale de toute la vie intérieure, comme la solitude des chartreux, le silence perpétuel des trappistes ... Dans l'emploi même des moyens communs et essentiels, des différences apparaissent tout de suite.

Différences dans la forme sous laquelle ils sont employés: pas de sainteté sans union à Dieu dans la prière; mais celle-ci pourra être non seulement vocale ou mentale, mais encore oraison mentale faite à heures déterminées ou prolongement libre de la prière liturgique à travers les occupations extérieures de la journée, ou vives aspirations vers Dieu fréquemment renouvelées, ou calme sentiment habituel de la présence de Dieu ... Pas de sainteté non plus sans participation à la croix du Christ: mais, dans cette participation où s'uniront déjà à des degrés divers mortification intérieure et extérieure, l'une et l'autre pourront revêtir des formes très diverses; la sévère désappropriation enseignée par S. François de Sales à ses Visitandines n'est pas identique à la totale obéissance où S. Ignace a mis la forme principale de l'abnégation demandée à ses fils. Pas de sainteté en dehors de la configura-

tion au Christ: mais la conformité franciscaine n'est pas l'adhérence bérullienne ...

Différences aussi dans la proportion selon laquelle viennent s'unir ces moyens essentiels eux-mêmes. Pas de sainteté sans une filiale dévotion à Marie: toutefois non seulement la *Vraie dévotion* de S. Grignion de Montfort se distingue par plus d'un aspect de la dévotion enseignée par S. Bernard à ses cisterciens, mais on peut même dire que, si tendre que soit l'amour de ceux-ci pour la Vierge, cette dévotion n'informe pas toute leur vie spirituelle au même degré que celle des disciples de Montfort.

Différences encore dans les grands motifs par lesquels chaque école stimulera et soutiendra l'effort des âmes vers le terme commun: tous ces motifs, tous ces ressorts surnaturels, viendront sans doute tous aboutir en définitive à l'amour de Dieu, à la charité; mais le point d'appui immédiat pour agir efficacement sur l'âme ne sera pas toujours le même, le relief donné à tel ou tel élément sera très inégal: ici ce sera le désir de l'union la plus intime dès cette vie avec Dieu qui dominera tout, là ce sera la pensée du service de Dieu, service par le culte ou par l'apostolat, ailleurs le souci de l'honneur de Dieu à procurer ou à réparer, le sentiment aigu des besoins des âmes et de nos responsabilités de chrétiens vis-à-vis d'elles ...

De même faudra-t-il que pendant notre pèlerinage ici-bas soient nourris l'esprit surnaturel et la dévotion affective de nos âmes: mais cette nourriture pourra être diverse, cueillie ici ou là dans le riche champ de l'Écriture et des enseignements de l'Église: textes évangéliques ou formules théologiques, détails concrets ou grandes vues spéculatives; dogme de la Providence, dogme de la Trinité des Personnes, dogme de l'inhabitation de Dieu en nous ou de son universelle présence dans les créatures, dogme de l'incorporation au Christ ou de la présence réelle de l'Homme-Dieu dans l'Eucharistie ..., autant de splendides réalités dont chacune est suffisante pour illuminer une vie, entraîner et nourrir une âme. Chaque école donc pourra avoir parmi ces mystères de notre foi ceux qui lui seront plus chers, dont elle vivra plus habituellement, qu'elle s'attachera particulièrement à honorer et à aimer.

Il est bien clair cependant qu'une spiritualité ne se constituera pas en réunissant, au hasard des impressions ou des jeux d'imagination, un certain nombre de ces éléments di-

vers. Une spiritualité vraie, solide et efficace, est un tout organique. On a comparé au moyen âge le travail de sanctification d'une âme à la construction d'un pont dont la voûte doit être soutenue par des échafaudages jusqu'au moment où, la maçonnerie étant achevée et ayant bien pris, l'ouvrage se soutient par lui-même et peut porter les passants. La même comparaison peut servir ici: il y a, en effet, grande variété de ponts, en bois, en briques, en pierre, et aujourd'hui en fer ou béton armé, ponts en arc aigu ou surbaissé, rigides, ou articulés, ou suspendus. Mais matériaux et formes ne peuvent être combinés au hasard: certains s'excluent, d'autres se postulent mutuellement; tel profil réalisable en fer ne le sera pas en briques. Il y aura donc une série de types divers, ayant chacun ses avantages et ses inconvénients, adaptables à des terrains et des reliefs donnés et non à d'autres, réalisant cependant chacun à sa manière le but cherché d'établir un passage, par une combinaison organique et équilibrée de formes et de matériaux.

Les écoles spirituelles représenteront de même chacune une formule de vie intérieure, un type de combinaison organique, équilibrée, solide, efficace, entre les éléments nécessaires de cette vie, formule et type qui à l'épreuve se sont révélés particulièrement aptes pour atteindre le but poursuivi de la sanctification des âmes. Chacune de ces spiritualités aura elle aussi ses avantages et ses inconvénients, les dangers dont elle devra particulièrement se garder comme les secours propres qu'elle offrira; chacune sera adaptable à telles circonstances extérieures ou intérieures, à telles formes de vie ou à tels caractères, non à tels autres. Il y aura parmi elles des formules aussi différentes entre elles qu'un pont suspendu l'est d'un pont à arches de pierre, des formules aussi très voisines entre elles, rentrant nettement dans le même type général, et ne différant que par des détails. Il y aura des formules plus classiques, éprouvées par un long usage et des formules plus hardies, cherchant des voies nouvelles; des formules plus simples, plus rustiques, pouvant être réalisées par n'importe quel bon ouvrier, avec des matériaux courants, et des formules délicates, qui ne pourront être utilisées sans danger que sous une direction éminente et avec des matériaux de choix.

Mais toutes ces écoles ne réaliseront leur fin essentielle, ne sanctifieront effectivement les âmes, que dans la mesure

où elles leur offriront un ensemble organique dans lequel ne manquera aucun des éléments essentiels au progrès spirituel et dans lequel ces éléments seront combinés en un tout à la fois équilibré, stable, résistant, et possédant en outre le dynamisme nécessaire à toute ascension; un tout dont les parties ne seront pas purement et simplement interchangeables avec celles de l'école voisine, dont on ne pourra supprimer, changer ou déplacer à son gré aucune pièce importante sans risquer de compromettre la stabilité ou l'efficacité de l'ensemble: la joyeuse liberté franciscaine est inséparable de la rigide pauvreté de S. François, comme la douceur salésienne l'est du complet détachement que l'évêque de Genève demandait à toutes les âmes dirigées par lui. Ceci n'empêchera évidemment pas le fait constaté plus haut des emprunts d'une école à l'autre, des influences réciproques entre spiritualités: mais emprunts et influences supposeront toujours que les éléments ainsi reçus du dehors ne seront pas irréductibles aux lignes essentielles du type de vie spirituelle dans lequel ils viennent se fondre, qu'il y aura un minimum d'assimilation sans lequel seraient compromis l'équilibre et l'efficacité de ce type de vie.

A l'origine de cette variété de formules spirituelles que nous constatons dans l'Église, il semble bien qu'il y ait pour chacune d'elles au point de départ une expérience originale ayant abouti à une réussite éclatante. Il en est un peu comme dans la comparaison de tout à l'heure: un ingénieur ayant à vaincre des difficultés spéciales imagine de substituer au vieux type de pont appuyé sur ses culées et ses piles un tablier suspendu à de puissants cables scellés aux deux rives, et il réussit; il recommence ailleurs; d'autres l'imitent, le perfectionnent au besoin: le type est créé. Comparaison boiteuse en ce sens que les réussites de sainteté que nous trouvons à l'origine des écoles spirituelles ne sont à aucun degré le fruit de l'initiative et de l'imagination des fondateurs: c'est Dieu qui, dans la Providence surnaturelle par laquelle il gouverne l'Église et pourvoit à ses besoins, prévient une âme de grâce spéciales, la pousse et la dirige dans des voies de sainteté à la fois traditionnelles et nouvelles pour aboutir à un de ces chefs-d'œuvre que sont les grands saints: S. Pachôme, S. François d'Assise ou S. Jean Bosco. Parfois nous pouvons à peine entrevoir le travail de la grâce pour modeler ces âmes types et ce seront surtout les magnifiques résultats que nous connaîtrons, ainsi pour S. Benoît ou S. Dominique. Dans d'autres cas au

contraire apparaîtront nettement les cheminements à travers lesquels un S. François d'Assise, un S. Ignace ou un S. Jean de la Croix ont été menés par l'emprise toute-puissante de l'action divine en leurs âmes à réaliser le type de sainteté voulu pour eux par la Providence.

Double sera en général cette expérience donnant naissance à une école spirituelle: expérience de vie intérieure personnelle du fondateur, et expérience de formation spirituelle des premiers disciples, toutes deux réussies dans leur forme nouvelle. S'il y a nécessairement harmonie profonde entre les traits essentiels des deux expériences, il n'y a pas toujours identité complète, et c'est précisement l'ensemble des deux qui conditionnera le développement futur et la fécondité durable de l'école. On devra donc en étudiant les origines d'une spiritualité, considérer séparément cette double expérience: pour S. Ignace, par exemple, il est très notable que ce grand contemplatif qui, à Manrèse, consacrait sept heures par jour à l'oraison, qui, à Rome, vivait dans l'abondance habituelle des faveurs divines les plus hautes, ne parle des dons d'oraison infuse à ses disciples qu'avec la plus extrême réserve et revient au contraire sans cesse devant eux sur la nécessité d'une totale abnégation de soi-même; il y aurait même des différences intéressantes à noter entre la manière dont il forme ses premiers compagnons à Paris et en Italie avant que se soit précisée pour lui la pensée de fonder un ordre religieux proprement dit, et la formation dont il enseignera et appliquera les principes une fois que cet ordre sera fondé et qu'apparaîtra la perspective de futures générations ayant à vivre de cette formation. Cette réussite de formation sera précisément ce qui distinguera les saints destinés à rester des isolés comme un S. Benoît Labre, et ceux appelés à avoir une postérité spirituelle; c'est par elle, en effet, que le type de vie intérieure vigoureusement dessiné par Dieu dans le fondateur devient un type susceptible d'être reproduit non seulement dans quelques âmes exceptionnelles, mais encore dans toute une famille, à des degrés de ferveur nécessairement fort divers.

Autant qu'on en peut juger par les cas où nous sommes suffisamment documentés, comme pour S. François ou S. Ignace, c'est d'abord cette double expérience de sainteté personnelle et de formation spirituelle qui commande l'orientation générale d'une spiritualité, et les buts assignés à la famille religieuse qui pourra naître ensuite, avec les formes extérieu-

res de vie qui en résulteront, sont avant tout des conséquences de cette orientation, œuvre de la grâce souveraine de Dieu dans l'âme du fondateur. Il ne s'agit pas évidemment de nier les influences importantes qu'ont pu exercer les circonstances extérieures sur les modalités d'une telle fondation et sur les développements ultérieurs de l'école spirituelle qui y est liée: mais l'essentiel reste cette expérience surnaturelle fondamentale. C'est d'elle que résultera pour chaque spiritualité une manière particulière de tendre concrètement au but commun de toute vie spirituelle, la vie de la grâce à faire croître en nous et autour de nous, une façon spéciale de coopérer à l'action de Dieu purifiant les âmes et se les unissant, un relief plus grand donné à telle ou telle des grandes réalités surnaturelles, à telle source de ferveur ou de zèle, une heureuse proportion d'austérité et de joie, d'effort et d'abandon, des formes de prière et de renoncement s'unissant bien entre elles, tout cet ensemble qui constitue précisément une formule de vie intérieure, solide et efficace, équilibrée et dynamique.

Dans la suite cette formule première, originale, subira nécessairement des adaptations, recevra inévitablement des développements: après l'âge héroïque d'une spiritualité, après sa « primitive église », suivant le mot employé par S. Ignace pour sa propre vie intérieure [5], viendront des hommes qui sembleront atténuer la verdeur de la sève primitive, émousser les arêtes et estomper les lignes du dessin premier, S. Bonaventure après S. François, Claude Aquaviva après S. Ignace. Sans nier qu'il ait pu parfois y avoir un affaiblissement réel, le plus souvent, comme dans les cas cités, il y aura là en fait une évolution nécessaire, analogue à celle qui a fait passer de l'Église du premier siècle à la grande catholicité de S. Léon et des âges suivants. Pour devenir valable non seulement dans un petit groupe choisi, mais dans un cercle d'âmes beaucoup plus étendu et mêlé, la formule de vie devra prendre inévitablement quelque chose de moins accusé, de moins rigoureux et absolu, et c'est là que facilement elle admettra quelques emprunts à des formules voisines. L'essentiel sera qu'elle reste fidèlement dans la ligne propre du type original, qu'elle ne se transforme pas, sous prétexte d'étendre son action, de se faire accepter dans des milieux plus nombreux, en un amalgame

---

[5] MHSI, *Scripta de S. Ignatio*, I, p. 127; *Fontes narrativi*, I., p. 140, (lettre de Laínez).

informe d'éléments disparates. D'où la nécessité de se reporter sans cesse à ce type original de vie spirituelle pour en apprécier justement les développements successifs et y discerner toujours, à travers des excroissances parfois adventices, ce qui malgré tout continue à assurer la valeur et l'efficacité durables de cette spiritualité.

Le présent travail sur la spiritualité de la Compagnie de Jésus devra donc comprendre d'abord deux parties : une étude sur ce qu'a été l'expérience personnelle de S. Ignace, soit dans sa propre vie intérieure, soit dans son action de formateur et de directeur ; en second lieu le tableau du développement spirituel dont cette expérience a été le point de départ et qui se poursuit depuis quatre siècles. On pourra ensuite essayer de dégager quelques-uns des traits plus saillants de cette spiritualité.

Sera-t-il opportun pour mieux préciser cette physionomie particulière de la vie spirituelle à l'école de S. Ignace et de ses successeurs, de recourir au procédé commode et souvent employé de la comparaison avec les écoles plus anciennes au milieu desquelles celle-ci est venue prendre place, et avec les écoles plus récentes nées autour d'elle depuis le XVI[e] siècle? Rien assurément ne saurait mieux qu'une telle comparaison mettre en pleine lumière l'individualité de cette école ; à une condition cependant, celle de reposer sur une connaissance également complète et intime des termes à comparer. Quoi de plus décevant, en effet, que ces comparaisons entre spiritualités, nettes et brillantes, formant piédestal pour celle qu'il s'agit de mettre en valeur, mais où le lecteur, lorsque arrive le tour d'une spiritualité à lui bien connue, éprouve l'agacemet de se trouver en présence d'une image déformée, brossée superficiellement en quelques traits conventionnels, ne donnant aucune idée vraie de la réalité dont il a l'expérience? Or j'avoue ne pas me sentir en état d'instituer une telle comparaison sur des bases suffisamment larges, solides et objectives. Je crois connaître et comprendre cette spiritualité ignatienne dont je vis moi-même depuis de longues années, assez pour pouvoir en parler utilement ; mais, en face des autres grandes spiritualités catholiques, même lorsqu'il m'a été donné d'avoir des contacts personnels relativement nombreux avec des âmes qui en vivent, j'hésite à marquer un peu nettement quel trait serait plus accusé chez nous, plus atténué chez elles. Sans doute on constate facilement des différences

de détail, matérielles, on sent plus ou moins confusément des orientations différentes, des caractères ici ou là plus resplendissants, mais quand il s'agit de préciser, d'arriver jusqu'à l'âme profonde d'où procède cette vie avec ses formes propres, un étranger hésite.

Voilà pourquoi le lecteur ne trouvera ici aucune comparaison un peu développée entre la spiritualité de la Compagnie et les autres spiritualités catholiques, pas plus qu'il n'y trouvera de polémique contre accusations ou déformations anciennes et récentes: sur un point comme sur l'autre je me suis borné à quelques remarques notées en passant. J'ai cru plus utile d'employer toutes mes forces à faire connaître de mon mieux ce qu'est en elle-même cette spiritualité, laissant à chacun de comparer ce qui je décris avec sa propre vie spirituelle ou avec les critiques qu'il aurait pu entendre formuler.

Je me contenterai, en terminant cette introduction, de rappeler d'un mot quels étaient au début du XVIe siècle les principaux centres de vie et de rayonnement spirituel au milieu desquels se sont déroulées les expériences que nous allons étudier.

Un des plus importants parmi ces centres de rayonnement spirituel, alors déjà sur son déclin, mais avec lequel Ignace entrera en contact dès sa conversion à travers l'*Exercitatorio* de Cisneros et l'*Imitation de Jésus-Christ*, est celui de la *Devotio moderna* des Pays-Bas. Frères de la vie commune et chanoines augustiniens de Windesheim, avec leur piété à la fois affective, méthodique et érudite, avaient eu pendant tout le XVe siècle une vitalité spirituelle intense et exercé une action profonde dans les milieux les plus divers. Plusieurs des grandes réformes bénédictines sont alors largement tributaires de ce mouvement: en Allemagne celle de Kastl et surtout celle de Bursfeld dont le plus illustre représentant, l'abbé Jean Trithème († 1516) verra ses écrits ascétiques édités en 1605, à Mayence, par le jésuite Busaeus; en Italie, le promoteur de celle de Sainte-Justine de Padoue, Louis Barbo († 1443) est en relations avec Windesheim, dont l'influence est manifeste dans sa *Formula orationis et meditationis;* en Espagne la réforme de Valladolid et de Montserrat s'inspirera des mêmes idées qui auront leur expression la plus célèbre dans l'*Exercitatorio* de l'abbé Cisneros († 1510). En France la réforme des chanoines de Livry sera l'œuvre de Jean Mombaer (Mauburnus, † 1503) dont le *Rosetum* clôturera en 1491

la série des grands écrits de la *Devotio moderna;* de celle-ci dépendra aussi Jean Standonck, le réformateur du collège de Montaigu à Paris, où Ignace de Loyola s'inscrira en 1528. Dans ces mêmes milieux se formeront encore Denys le Chartreux († 1471) et Henri Herp (Harphius, † 1477) dont les écrits, fort lus, seront parmi les canaux les plus importants pour transmettre aux générations suivantes, commodément recueillies, les traditions de la mystique médiévale; la même influence se fera aussi sentir dans les œuvres, classiques au XVIIe siècle, du réformateur des chanoines de S. Georges in Alga et premier patriarche de Venise, S. Laurent Justinien († 1455) [6].

Un second centre spirituel, en relations étroites avec le précédent est constitué par les chartreux du pays rhénan, de Cologne en particulier: un d'eux, Henri de Kalkar, avait en 1374 converti à la vie intérieure Gérard Groot, l'un des initiateurs de la *Devotio moderna;* au début du XVIe siècle le plus connu parmi eux est Juste Lansperge († 1539) qui aura le temps de donner ses conseils au jeune Pierre Canisius; l'ami de celui-ci, Laurent Surius († 1578), devenu chartreux, se fera le vulgarisateur dans les milieux latins des grands mystiques allemands et néerlandais, comme son confrère Loher le sera des écrits de Herp [7].

Dans l'intense vie spirituelle de l'Italie, on peut distinguer alors plusieurs courants qui souvent se mêlent, mais ne se confondent cependant pas: il y a la continuation du courant de réforme franciscaine du siècle précédent, transmettant l'esprit de S. Bernardin de Sienne et de S. Jean de Capistran, en attendant que naisse de lui le mouvement qui, à travers le XVIe siècle, aboutira à la constitution des Capucins en rameau distinct de la grande famille d'Assise. De même la tradition des grands réformateurs dominicains, Bx Jean Dominici († 1419) et S. Antonin de Florence († 1459), est représentée, avec des traits originaux par Jérôme Savonarole († 1498) et Baptiste Carioni de Crême († 1534), qui seront, le second sur-

---

6 Dans l'immense littérature relative à la *Devotio moderna* dont une bibliographie spéciale a été publiée par J. M. E. Dols, Nimègue, 1936 ss., je signalerai simplement ici le livre de P. Debongnie, *Jean Mombaer,* Louvain, 1927 et celui de A. Hyma, *The Christian Renaissance,* New York, 1927.

7 Sur la chartreuse de Cologne et son influence, voir surtout J. Greven, *Die Kölner Kartause,* Münster, 1934.

tout, les apôtres de la lutte et de la victoire sur soi-même, mettant en relief cette idée du « Combat spirituel » qui aboutira un peu plus tard au célèbre livre de Scupoli. A côté de ces courants déjà anciens, un centre rayonnant de vie spirituelle naît autour de Sainte Catherine de Gênes († 1510) avec les « Compagnies du Divin amour », leur forte vie intérieure et leurs œuvres charitables. Ce seront ces diverses influences qui provoqueront la formation de nombreux groupes de prêtres réformés et aboutiront ainsi à la naissance des ordres de clercs réguliers parmi lesquels viendra prendre place la Compagnie de Jésus [8].

En Espagne, au lendemain de l'expulsion définitive des Maures, commence à se préparer la floraison spirituelle et mystique de la seconde moitié du XVI[e] siècle. Si, dans le mouvement confus et mêlé des « Alumbrados », se font jour de dangereuses tendances à l'illuminisme et au faux mysticisme, des œuvres comme celles d'Osuna († 1540), de Laredo († 1540) et d'Alphonse de Madrid mériteront de guider les débuts de sainte Térèse dans les voies contemplatives dont elle deviendra l'un des docteurs. Chez les dominicains, tandis que les uns s'inspirent des idées de Savonarole et que Cano s'apprête à adapter la *Victoire sur soi-même* de Baptiste de Crême, d'autres dont les tendances auront leur magnifique expression dans les écrits de Louis de Grenade, encouragent une large pratique de l'oraison... [9].

Un dernier courant de vie spirituelle puissant à cette époque est celui des humanistes chrétiens comme Érasme († 1536), Lefèvre d'Étaples († 1536), Louis Vivès († 1540), courant très mêlé, non sans affinités et sympathies vis-à-vis de la réforme protestante, exagéré et injuste dans ses critiques violentes contre la piété et la science officielles, contre les cérémonies et pratiques extérieures de religion ou de pénitence, mais aspirant sincèrement à une vie chrétienne plus intérieure et personnelle, à un contact plus immédiat avec la sainte Écri-

8 Pour l'Italie, voir surtout le volume d'Introduction du P. P. Tacchi-Venturi à sa *Storia della Compagnia di Gesù in Italia* (t. I, 2[e] éd., Rome, 1922).

9 Voir en particulier le volume du P. Fidèle de Ros sur *François d'Osuna*, Paris, 1937; et la série d'articles du P. V. Beltran de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad dominicana entre los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI*, Ciencia tomista, 1939 ss., et en volume, Salamanque, 1941.

ture, les Pères et les autres grandes sources spirituelles. Aussi bien en Espagne qu'à Paris, dans les Pays-Bas ou en Italie, Ignace et ses compagnons se trouveront en contact avec les représentants de ce mouvement dans toutes ses nuances, depuis les demi-protestants ou demi-païens jusqu'aux vrais et grands humanistes chrétiens comme Gaspar Contarini ou Vittoria Colonna [10].

Telles sont très sommairement les lignes maîtresses de l'ensemble riche et mouvant au milieu duquel va se constituer la spiritualité de la Compagnie de Jésus, suivant certaines des tendances qui s'y manifestent, résistant à d'autres, s'inspirant par exemple largement de la piété à la fois affective et méthodique de la *Dévotion moderne,* mais restant réservée en face de l'enthousiasme des milieux espagnols pour les très longues oraisons.

En face de cette vraie vie spirituelle chrétienne, il y aurait à décrire les forces adversaires du néo-paganisme avec ses désordres moraux et son libertinage intellectuel, de la pseudo-réforme protestante avec son anarchie, de la décadence des mœurs ecclésiastiques, mais je ne recommencerai pas ici ce triste tableau si souvent fait: il suffira de rappeler à quel degré la nécessaire et incessante lutte contre ces forces n'a pu manquer d'influer immensément sur tout le développement d'une spiritualité née au moment le plus aigu de cette lutte.

---

10 Voir entre autres P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme,* t. II et III, Paris, 1909 et 1914.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

AICARDO, JOSÉ MANUEL, S. I. *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús.* Madrid (Blas y Cía.), 1919-1932, 6 vol., 8°.

ALBERS, PETRUS, S. I. *Liber saecularis Historiae Societatis Iesu ab anno 1814 ad annum 1914.* Romae (Typis polyglottis Vaticanis), 1914, 8°.

ASTRAIN, ANTONIO, S. I. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España.* Madrid (Sucesores de Rivadeneyra), 1902-1925, 7 vol., 8°.

BREMOND, HENRI. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours.* T. I-XI. Index alphabétique et analytique par Charles Grolleau. - Paris (Bloud et Gay), 1924-1936, 12 vol. 8°.

BRUCKER, JOSEPH, S. I. *La Compagnie de Jésus. Esquisse de son Institut et de son histoire (1521-1773).* Paris (Gabriel Beauchesne), 1919, 8°.

BRAUNSBERGER, OTTO, S. I. *Beati Petri Canisii, Societatis Iesu epistulae et acta.* Collegit et adnotationibus illustravit. — Friburgi Br. (Herder), 1896-1923, 8 vol., 8°.

BURNICHON, JOSEPH, S. I. *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle. 1814-1914.* Paris (Gabriel Beauchesne), 1914-1922, 4 vol., 8°.

Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace. Études et documents. NN. 1-100. — Enghien, 1906-1929, 100 fascicules, 8°.

CODINA, ARTURO, S. I. *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Studio histórico.* Barcelona (Editorial Balmes), 7925, 8°. (= Biblioteca histórica de la Biblioteca Balmes, Serie II, vol. I).

Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Vol. I ss. Paris (Gabriel Beauchesne et ses fils), 1932 ss. (en cours).

Dictionnaire de Théologie Catholique. Vol. I-XV. Paris (Letouzey et Ané) 1903-1947.

DUDON, PAUL, S. I. *Pour la communion fréquente et quotidienne. Le premier livre d'un jésuite sur la question (1557)*. Deuxième édition. — Paris (Gabriel Beauchesne et C.), 1910, 8°.

ID. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*. Paris (Gabriel Beauchesne), 1921, 8°. (= Études de Théologie Historique publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris).

ID. *Saint Ignace de Loyola*. Paris (G. Beauchesne et ses fils), 1934, 8°.

DUHR, BERNHARD, S. I. *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*. Freiburg i. Br. (Herder), 1903-1913, Bd. I, II, 1-2; München-Regensburg (Manz), 1921-1928, Bd. III, IV, 1-2, 6 vol.

Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Iesu. Gandavi (Typis Vid. J. Poelman-De Pape), 1847 (I-II); Bruxellis (Polleunis, Ceuterick et Lefébure) (III), 1883, 3 vol., 8°.

Epitome Instituti Societatis Iesu additis praecipuis praescriptis ex iure communi Regularium. Editio minor secunda, recognita. — Romae (apud Curiam Praep. Generalis), 1931, in-16°.

Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. Vol. I. *Narrationes scriptae ante annum 1557*. Ediderunt D. Fernández Zapico, S. I. et Candidus de Dalmases S. I., cooperante Petro Leturia S. I. — Romae, 1943, gr. 8°. (= Monumenta Historica Soc. Iesu).

FOUQUERAY, HENRI, S. I. *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-7762)*. Tomes I-V. — Paris (Alphonse Picard [I-II]; Bureau des Études [III-V]), 1910-1925, 5 vol. 8°.

FRÍAS, LESMES, S. I. *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia moderna de España*. Tomo I. (1815-1835). Tomo II. vol. I (1835-1868). — Madrid (Admón de Razón y Fe), 1923, 1944, 2 vol., gr. 8°.

GUIBERT, IOSEPHUS DE, S. I. *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*. Romae (Pontificia Universitas Gregoriana), 1931, 8°.

ID., *Theologia Spiritualis ascetica et mystica. Quaestiones selectae in praelectionum usum*. Editio altera, recognita. — Romae (Apud Aedes Univers. Gregorianae), 1939, 8°.

ID. *Leçons de Théologie spirituelle*. T. I. Toulouse (Apostolat de la Prière), 1946, 8°.

GUILHERMY, ÉLESBAN DE, S. I. et TERRIEN, JACQUES, S. I. *Ménologe de la Compagnie de Jésus*. Paris, 1867-1904, 14 vol. in-4°.

HAMON, A., S. I. *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. I. Vie de Ste Marguerite-Marie. II. L'aube de la dévotion. III. Paray-le-Monial. IV. Luttes indécises. V. Royal triomphe.* Paris (Gabriel Beauchesne), 1923-1940, 5 vol., gr. 8°.

Institutum Societatis Iesu. I. Bullarium et Compendium Privilegiorum. II. Examen et Constitutiones, Decreta et canones Congregationum generalium ... III. Regulae, Ratio studiorum, Ordinationes ... Florentiae (Typ. a SS. Conceptione), 1892-1893, 3 vol., in-fol.

KOCH, LUDWIG, S. I. *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt.* Paderborn (Bonifatius-Druckerei), 1934, 4°.

LETURIA, PEDRO, S. I. *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo. Estudio histórico.* Montevideo (Editorial Mosca Hnos), 1938, 8°.

ID. *La hora matutina de meditación en la Compañía naciente.* Archivum historicum Soc. Iesu 3 (1934) 47-86.

ID. *De oratione matutina in Societate Iesu documenta selecta.* Archivum historicum Soc. Iesu 3 (1934) 87-108.

OTTO, JOSEF ALBERT, S. I. *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan.* Freiburg i. Br. (Herder u. Br.) (Herder u. c.), 1939, gr. 8°. (= Missionswissenschaftliche Studien, Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, Dritte Reihe, Nr. 1).

PIRRI, PIETRO, S. I. *P. Giovanni Roothaan, XXI Generale della Compagnia di Gesù.* Isola del Liri (Macioce e Pisani), 1931, 8°.

PONCELET, ALFRED, S. I. *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas.* Première partie: *histoire générale.* Deuxième partie: *les œuvres.* Bruxelles (Marcel Hayez), 1927, 2 vol. gr. 8°,

POTTIER, ALOYS, S. I. *Essai de théologie mystique comparée. Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps.* Paris (Pierre Téqui), 1927-1929, 3 vol., in-12°.

POURRAT, P. *La spiritualité chrétienne. I. Des origines de l'Église au Moyen âge. III. Les temps modernes. 1. De la Renaissance au Jansénisme.* IV. Id. 2. *Du Jansénisme à nos jours.* Paris (J. Gabalda), 1927-1931, 4 vol., in-12°.

RIVIÈRE, ERNEST M., S. I. *Corrections et additions à la Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Supplément au « De Backer-Sommervogel ». — Toulouse (Chez l'auteur), 1911-1930, 5 fascicules, in-fol.

SOMMERVOGEL, CARLOS, S. I. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Première partie, Bibliographie par les PP. Augustin et Aloys

de Backer. Nouvelle édition. — Bruxelles (O. Schepers), 1890-1909, 9 vol., in-fol. (plus un vol. d'index par le P. Bliard).

SUAU, PIERRE, S. I. *Histoire de saint François de Borgia, troisième général de la Compagnie de Jésus (1510-1572)*. Paris (Beauchesne), 1910, gr. 8°.

TACCHI VENTURI, PIETRO, S. I. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* Vol. I. *La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia.* 2ª èdizione notevolmente accresciuta. [Testo] e Documenti. Vol. II. *Dalla nascita del Fondatore alla solenne approbazione ... (1491-1540).* — Roma (Civiltà Cattolica), 1922 et 1930, 2 vol., en 3 parties, in 4°.

URIARTE, J. EUGENIO DE, S. I. *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia española. Con un apéndice de otras de los mismos, dignas de especial estudio bibliográfico (28 sept. 1540-16 ag. 1773).* Madrid (Sucesores de Rivadeneyra), 1904-1916, 5 vol. in-4°.

URIARTE, JOSÉ EUG. DE, y LECINA, MARIANO, S. I. *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España desde sus origenes hasta el año de 1773.* — Parte primera. Tomo I. A-B. Tomo II. C.-Ferrusola. — Madrid (Viuda de López del Horno [I]; Gráfica Universal [II]). 1925-1930, 2 vol., gr. 8°.

APPENDICE

Nous ajoutons ici l'indication de quelques publications de portée générale pour l'histoire de la spiritualité de la Compagnie, qui ont paru après l'achèvement du présent ouvrage.

ABAD, CAMILLO M., S. I. *Ascetas y misticos españoles del siglo de oro anteriores y contemporáneos al V. P. Luis de la Puente S. I.* Miscelánea Comillas 10 (1948) 27-127.

DAGENS, JEAN. *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611).* Paris (Desclée De Brouwer), 1952, 8°.

ID. *Bibliographie chronologique de la littérature de la spiritualité et de ses sources (1501-1610)* Paris (Desclée De Brouwer), 1952, 8°.

Fontes narrativi de S. Ignatio et de Societatis Iesu initiis. vol. II, *1557-1574.* Edidit C. de Dalmases S. I. — Romae 1951 (= *Monumenta Historica Soc. Iesu,* vol. 73).

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I. *Historia de la práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola.* Vol. I. *Práctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio en vida de su autor (1522-1556).* — Roma-Bilbao 1946, 8° (= *Bibliotheca Instituti Historici S. I.*, vol. III).

ID. *Para la historia de la oración en el Colegio Romano durante la segunda mitad del siglo XVI.* Archivum historicum S.I. 15 (1946) 77-126.

MARIN, CANUTIUS HILARIUS, S. I. *Spiritualia Exercitia secundum Romanorum Pontificum documenta.* Barcelona (Libreria Religiosa), 1941, gr. 8°.

NICOLAU, MIGUEL, S. I. *Jerónimo Nadal S. I. (1507-1580). Sus obras y doctrinas espirituales.* Madrid (Consejo Superior de investigaciones científicas), 1949, gr. 8°.

PINARD DE LA BOULLAYE, HENRI S. I. *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace.* 7° édition revue et corrigée. — Paris (Beauchesne), 1950, in-12°.

ID. *Saint Ignace de Loyola, directeur d'âmes.* Paris (Aubier) 1947, 8° (= *Les maîtres de la spiritualité chrétienne. Textes et études*).

ID. *La spiritualité ignatienne. Textes choisis et présentés.* Paris (Plon) 1949, 8° (= *Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré*).

ID. *La spiritualité ignatienne. Bibliographie sommaire.* Revue d'ascétique et de mystique 26 (1950) 238-288.

RAHNER, HUGO, S. I. *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit.* Graz-Salzburg (A. Pustet), 1947, in-16°.

ID. *S. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices.* Traduit de l'allemand par Guy de Vaux S. I. — Toulouse (Apostolat de la Prière), 1948, in-16°.

TACCHI VENTURI, PIETRO, S. I. *Storia della Compagnia di Gesù in Italia.* Vol. II, parte II. *Dalla solenne approbazione dell'Ordine alla morte del fondatore (1540-1556).* Roma (Civiltà Cattolica), 1951, gr. 8°.

VILLARET, ÉMILE, S. I. *Les Congrégations mariales.* I. *Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus (1540-1773).* Paris (Beauchesne), 1947, 8°.

SIGLES EMPLOYÉS

AHSI. Archivum historicum Societatis Iesu.

DHGE. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.

DSp. Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique.

DTC. Dictionnaire de théologie catholique.

MHSI. Monumenta historica Societatis Iesu.

RAM. Revue d'ascétique et de mystique.

SMV. C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.

ZAM. Zeitschrift für Aszese und Mystik.

PREMIÈRE PARTIE

SAINT IGNACE

CHAPITRE I

LA VIE INTÉRIEURE PERSONNELLE DE SAINT IGNACE

Si, pour bien comprendre une école spirituelle, il est nécessaire de considérer d'abord en elle-même l'expérience surnaturelle qui en est le point de départ et la base, cette étude séparée de l'expérience ignatienne s'impose à un titre tout spécial pour qui veut connaître la spiritualité de la Compagnie de Jésus. On a contesté, en effet, l'équivalence des deux termes: spiritualité de S. Ignace et spiritualité des jésuites, le premier ayant été un grand mystique, appartenant au courant le plus pur de la tradition spirituelle catholique, les autres, en dépit d'exceptions remarquables et relativement nombreuses, s'étant dans leur ensemble mis par leur ascéticisme en marge de ce courant [1]. Il est vrai que d'autres critiques rendent au contraire le fondateur lui-même responsable des divers

[1] On a reconnu à ce terme d'ascéticisme qu'il s'agit de ce que H. Bremond a appelé « la crise des Exercices de S. Ignace » et de l'opposition née, selon lui, d'une fausse interprétation de ces *Exercices*, entre la doctrine du Père et celle des fils qui ont voulu trouver une forme complète de vie de prière là où celui-ci n'avait voulu écrire qu'une méthode d'ascèse. Voir en particulier les articles de H. BREMOND dans la Rev. des Sciences religieuses t. 7 (Strasbourg 1927), p. 226-261; 402-428; 579-599; *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des Exercices de S. Ignace*, reproduit dans le volume *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929) et dans la Vie spirituelle, 1929, Suppl., p. 1-48; 73-112; 147-191; cf. avril 1930, Suppl., p. 1-28; les mêmes vues sont exposées aux tomes VII-VIII de son *Histoire du Sentiment religieux*, sur la « Métaphysique des Saints », Paris, 1928; on trouvera les réponses du P. F. CAVALLERA dans la RAM., 9 (1928), p. 54-90 et 10 (1929), p. 302-322; et du P. G. PICARD, Vie Spirituelle, févr. 1930, Suppl. p. 49-79; cf. aussi RAM., 10 (1929), p. 175-190 sur la *Métaphysique des Saints*.

défauts qu'ils reprochent à la spiritualité de ses fils [2]. Mais, pour dissiper par un exact exposé des faits les difficultés et les équivoques de ceux-ci comme de ceux-là, il est nécessaire dans une première partie, de nous demander: quelle a été la vie intérieure personnelle de S. Ignace? de quelle manière a-t-il formé spirituellement ses premiers compagnons et disciples? quelle doctrine a-t-il enseigné dans ses écrits spirituels? Ces trois points une fois précisés, il sera possible de jeter un coup d'œil sur les sources de cette spiritualité personnelle de S. Ignace et d'en dégager les caractères distinctifs.

Plusieurs étapes se distinguent nettement dans la vie intérieure du Saint: la conversion en 1521; Montserrat, Manrèse et Jérusalem, de mars 1522 à février 1524; le temps des études jusqu'au départ de Paris en 1535; les années de vie évangélique et apostolique en haute Italie et à Rome jusqu'à la constitution de la Compagnie en ordre religieux par l'approbation de Paul III; enfin de 1540 à sa mort en 1556 sa vie comme général, sommet de son ascension spirituelle.

La Conversion

Saint Ignace est un converti, et un converti qui, à son passage de la vie mondaine à une vie pleinement chrétienne, à une vie de piété et de sainteté, en 1521, était déjà un homme fait, âgé d'environ trente ans, à peu de chose près l'âge de saint Augustin au moment de sa propre conversion. Mais si les deux convertis se ressemblent par plus d'un trait de leur caractère, tempérament émotif et ardent, puissance singulière de réflexion et d'introspection, ils diffèrent du tout au tout pour ce qui est du point de départ de leur ascension vers la sainteté. Augustin est un spéculatif, penseur raffiné, passionné pour les hauts problèmes philosophiques et religieux, habitué de longue date à s'analyser, à mener une intense vie intérieure, entouré d'amis et de disciples qui l'accompagneront dans son retour à Dieu. Ignace, lui, est un homme d'ac-

---

[2] Par exemple Miguel Mir dans son *Historia documentada de la Comp. de Jesús*, Madrid, 1913, et P. M. Baumgarten dans un article sur la nouvelle édition des Constitutions, Zeitschr. f. Kirchengesch., 56 (1937), p. 399-423.

tion, sans vraie culture intellectuelle, ne connaissant en fait de raffinements que ceux de la vie de cour et de la chevalerie galante: c'est un officier d'une bravoure et d'une énergie rares, à la foi chrétienne robuste et sans hésitation, loyal et chevaleresque, ayant déjà des dons remarquables d'initiative et de commandement, mais aussi orgueilleux et sensuel, ambitieux et violent. Polanco, son secrétaire, dira de lui: « Bien que très attaché à la foi, il ne vivait pas selon sa croyance et ne se gardait pas du péché; il était particulièrement déréglé dans le jeu, les affaires de femmes et les duels » [3]. En 1515, il avait été poursuivi, avec son frère Pero López par le corregidor d'Azpeitia pour des délits « très énormes » commis au temps du carnaval, de nuit, avec préméditation [4].

En fait d'influences spirituelles sur lui pendant cette période, on a signalé comme possible et même probable celle de Marie de Guevara pendant le séjour du saint à Arevalo comme page du trésorier de Castille, mais rien ne permet de croire que les conseils de cette pieuse dame aient fait grande impression sur Ignace, qui reste « soigneux des grâces de sa personne, désireux de plaire aux femmes, hardi dans ses entreprises de galanterie, pointilleux sur l'honneur, n'ayant peur de rien, faisant bon marché de sa vie et de celle des autres, prêt à tous les exploits, même à ceux qui ne sont qu'un abus de la force. Et si dans ses rêves un idéal apparaissait, c'était celui que pouvaient lui suggérer les livres de chevalerie dont la lecture l'occupait fort » [5]. Il ne faut toutefois pas oublier que dans ces livres de chevalerie, Amadis et autres, tout comme chez les poètes du *Cancionero* dont il dut souvent lire et entendre les strophes, les pensées religieuses ne manquent pas, pensées qui n'ont pu ne pas laisser de traces dans l'esprit et le cœur d'Iñigo, pas plus qu'il ne pouvait avoir perdu le souvenir des ermitages et petits sanctuaires si nombreux autour de Loyola [6]. Mais rien n'indique qu'il y ait eu chez lui

---

[3] *Chronicon*, I, 13; LAINEZ de son côté notera (*Scr. de S. Ign.*, I, 101; *Fontes Narr.* I, p. 76) que dans sa jeunesse Ignace s'est laissé « vaincre par le vice de la chair ».

[4] *Scr. de S. Ign.*, I, p. 587; on trouvera là p. 565-587 les pièces de ce procès; sur cette vie mondaine d'Ignace voir surtout DUDON, p. 27 ss. et LETURIA, *El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, Montevideo, 1938, p. 70 ss.

[5] DUDON, p. 27.

[6] LETURIA, p. 54 ss.; cf. p. 12 ss.

alors une vie intérieure véritable [7]. Ce seront les loisirs forcés imposés par la longue convalescence de sa blessure de Pampelune (21 mai 1521) qui vont l'obliger malgré lui à rentrer en lui-même et l'introduire ainsi à cette vie intérieure pour laquelle du reste il était si bien doué.

Inutile d'insister sur les circonstances extérieures de ce retournement: le pénible transport à Loyola peu de jours après le combat; l'état qui s'aggrave après les tortures des chirurgiens; les derniers sacrements administrés la veille de S. Pierre et suivis d'une guérison inespérée; la nouvelle opération destinée à corriger la difformité de la jambe brisée; la longue convalescence pendant laquelle lectures et réflexions amèneront la conversion [8]. Quels ont été les motifs et le sens de celle-ci?

Les deux ouvrages qui, à défaut de romans de chevalerie, furent mis entre les mains du blessé, étaient, nous le savons par lui-même, « une *Vita Christi* et un livre de la Vie des Saints en espagnol » [9], c'est-à-dire la traduction de la Vie du Christ de Ludolphe le Chartreux par Ambrosio Montesinos et une traduction castillane du *Flos Sanctorum,* des Vies de Saints de Jacques de Voragine, à peu près sûrement celle qui fut préfacée et augmentée par fray Gauberto Vagad, éditée à

---

[7] RIBADENEIRA, *de Actis,* n. 8 (*Scr. de S. Ign.*, I, 340) rapporte comme le tenant d'Ignace lui-même, que dans sa jeunesse il aurait été agité « desideriis eremum petendi et abdendi se in inviam solitudinem »; mais ce n'était nullement dans le désir de servir Dieu, c'était pour fuir la honte que lui causait une pénible infirmité des fosses nasales produisant une odeur insupportable, infirmité dont, abandonné par les médecins, il finit par se guérir lui-même.

[8] Sur les circonstances de la blessure et de la guérison, voir DUDON, p. 47-56 et surtout LETURIA, p. 110-133.

[9] G. DE CAMARA, 6, p. 40, *Fontes Narr.* I, p. 370: je cite ainsi l'autobiographie dictée par Ignace lui-même en 1553 au P. L. GONZALES DE CAMARA et publiée dans les MHSI, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 31-98, et, dans la nouvelle édition, *Fontes Narr.* I, p. 323-507. — Pour ce qui est de l'identification des deux ouvrages, le P. A. CODINA, *Los origenes de los Ejercicios ...* Barcelone, 1926, p. 220 ss. a confirmé définitivement que le premier était la traduction de Montesinos dont Ignace connaissait sûrement déjà les *canciones* et dont il dût lire avec intérêt l'importante préface; le P. LETURIA, *loc. cit.*, p. 141-147, résumant ses articles de 1926-1928 dans la revue MANRESA, montre que les Vies de Saints en question étaient sûrement un traduction de J. de Voragine, et quasi certainement celle de Gauberto Vagad: les rapprochements que nous allons rappeler plus bas entre la préface de Gauberto et les idées d'Ignace me semblent apporter à cette identification un argument qui rend bien difficile d'en douter.

Saragosse à une date inconnue et reproduite à Tolède en 1511. Ce fut, semble-t-il bien, ce dernier ouvrage qui eut dans les débuts la principale influence sur Ignace; et on s'explique bien que ces récits variés, pleins d'aventures souvent extraordinaires, parfois même romanesques, l'aient attiré beaucoup plus que les austères méditations de Ludolphe le Chartreux.

Le premier pas dans cette voie nouvelle fut pour le convalescent l'intérêt grandissant qu'il se mit à prendre à ces lectures et les réflexions qui, suggérées par elles, vinrent alterner en lui avec les rêveries mondaines auxquelles se plaisait son tempérament imaginatif. Il passait, en effet, nous dit-il, « deux, trois et quatre heures » à « imaginer ce qu'il pourrait faire au service d'une dame, comment il pourrait parvenir là où elle habitait, les mots et les paroles qu'il lui dirait, les faits d'armes qu'il ferait à son service » [10].

En face de ces hauts faits, de cette chevalerie et de ce service mondains, le *Flos Sanctorum* lui découvre des exploits, une chevalerie et un service d'un autre ordre, qui, à sa foi toujours vive, ne peuvent pas ne pas apparaître encore plus hauts et plus nobles, et viennent ainsi fournir un aliment nouveau à ses méditations imaginatives: il se voit maintenant « allant à Jérusalem, ne mangeant que des herbes et se livrant à toutes les pénitences des saints », faisant ce qu'ont fait S. Dominique, S. François et ce légendaire S. Onuphre dont la vie semble l'avoir particulièrement attiré et dont il cherchera à imiter les prouesses de pénitence pour Dieu [11].

Précisément le prologue de Gauberto Vagad orientait dans ce sens les réflexions du lecteur, insistant sur les hauts faits de ceux qu'il appelle les « caballeros de Dios », sur les œuvres grandioses des saints fondateurs dont il évoquait l'action religieuse et civilisatrice, ouvrant ainsi devant les yeux d'Ignace des perspectives insoupçonnées de glorieux service. Mais surtout, au centre de tous ces hommes admirables, fray Gauberto faisait apparaître comme le chef incomparable dont ces chevaliers de Dieu suivent « l'étendard toujours vainqueur », « le prince éternel, le Christ Jésus », dont la vie et la passion

---

[10] G. de Camara, 6, *Scr.* I, p. 40; *Fontes Narr.* I, p. 370.

[11] Leturia, loc. cit., p. 150-158; S. François et S. Dominique sont mentionnés dans l'autobiographie; S. Onuphre l'est dans un texte inédit du P. Nadal (p. 154) que viennent confirmer les nombreux rapprochements entre la légende de ce saint dans Vagad et les détails de la propre pénitence d'Ignace.

« merveilleuses » ouvraient le volume du *Flos Sanctorum* et s'offraient à Ignace longuement expliquées et méditées dans la traduction de Ludolphe par Montesinos.

Le Saint note encore [12] que ses méditations mondaines d'alors l'enchantaient pendant qu'il s'y livrait, mais ensuite le laissaient « sec et mécontent »; quand au contraire il s'imaginait rivalisant avec les saints au service du Christ, non seulement ces pensées le consolaient pendant qu'il s'y arrêtait, mais encore elles le laissaient ensuite « content et joyeux ». D'abord, ajoute-t-il, il ne fit pas attention à cette différence; mais « une fois ses yeux s'ouvrirent un peu et il commença à s'étonner de cette différence et à réfléchir sur elle ». Ce sera le point de départ de ses observations sur le discernement des esprits.

Entre temps il restait souvent et longuement « à regarder le ciel et les étoiles ... ce qui lui donnait grand courage pour servir Notre Seigneur » [13]. Ce service, c'était déjà d'aller à Jérusalem pieds nus et de vivre dans une pénitence continuelle. La pensée lui vint de se retirer dans une chartreuse lointaine où il serait inconnu; toutefois il craignait d'y voir gêner son désir de grandes pénitences ...[14].

Une vision de la Vierge qui, à en juger par ses effets, lui paraît bien avoir été « une chose de Dieu », achève de donner au converti le dégoût de sa vie passée, en particulier des choses de la chair, dont il lui semble que tous les souvenirs ont été dès lors effacés de son âme [15].

Ainsi trouvons-nous au point de départ de la vie intérieure d'Ignace et l'idée dominante du « service insigne » du Christ chef des « chevaliers de Dieu », et la large place faite à la contemplation imaginative, et l'analyse, le contrôle attentif de ce qui se passe en lui, et le rôle discret mais décisif joué par Marie: autant de traits qui, à des points de vue divers, resteront caractéristiques dans sa spiritualité.

---

12 G. DE CAMARA, 8, *Scr.* I, p. 41; *Fontes Narr.* I, p. 372.

13 *Ibid.*, 11, *Scr.* I, p. 43; *Fontes Narr.* I, p. 376.

14 *Ibid.*, 12, *Scr.* I, p. 43; *Fontes Narr.* I, p. 382.

15 *Ibid.*, 10, p. 42; *Fontes Narr.* I, p. 374-376: « depuis cette heure jusqu'au moment où ceci s'écrit ... jamais plus il n'a donné le plus petit consentement en matière de choses de la chair ». C'est précisément ce don de chasteté éminente qui le porte à croire à la réalité de l'apparition.

MANRÈSE

En mars 1522, Ignace quitte Loyola pour Montserrat et Manrèse: ce sera jusqu'au retour de Jérusalem en février 1524, la première étape de sa vie intérieure. Elle est dominée tout entière par le désir de faire de grandes choses pour le Christ, par les pensées qui forment dans les *Exercices* la contemplation du « Règne du Christ » et la méditation des « deux Étendards », et ces grandes choses qu'il veut imiter chez un S. François ou un S. Dominique, ce sont, au début du moins, « plus que la délicatesse et la profondeur de la vie intérieure ou la vigueur du zèle apostolique, la pauvreté, la pénitence, les disciplines et les jeûnes »[16]. Comme il n'acceptait autrefois de le céder à personne en courage et en fidélité au service de son roi, il n'entend maintenant rester en arrière d'aucun de ces saints.

Et c'est pour s'engager solennellement à ce nouveau service que le 25 mars à Montserrat, la tête encore pleine des souvenirs d'Amadis et d'Esplandian, il fera sa veillée d'armes, selon les traditions chevaleresques. C'est pour se cacher davantage qu'il quitte promptement Montserrat et se retire à Manrèse. Sa pensée était d'y passer simplement quelques jours dans un hôpital « et d'y noter quelques choses dans son cahier qu'il conservait avec soin et qui le consolait beaucoup ». Ce cahier était celui où à Loyola déjà il s'était mis à transcrire faits et paroles plus notables de la vie du Christ et des saints. Encore un trait de toute sa vie que ce soin à noter pensées et observations qui puissent servir à lui ou à d'autres.

En fait Ignace devait rester à Manrèse près d'un an, de fin mars 1522 à février 1523, période capitale dans sa vie spirituelle, puisque c'est elle qui transformera le soldat converti, encore très matériel et grossier jusque dans ses désirs d'insigne service de Dieu, en un véritable homme intérieur

---

[16] LETURIA, p. 153; cf. G. DE CAMARA, 14, *Scr.* I, p. 45; *Fontes Narr.* I, p. 382: « toute son intention était de faire ces grandes œuvres extérieures, puisque les saints les avaient ainsi faites pour la gloire de Dieu »; et il note que dès lors ce qui le poussait à la pénitence c'était moins le souvenir de ses péchés que l'amour de Dieu.

et un maître déjà expert à diriger et former les âmes; elle aussi qui, au-dessus des prouesses pénitentes ouvrira devant lui la perspective du service apostolique. Quels furent les facteurs et les étapes de cette transformation?

Laínez, dans les souvenirs qu'il écrivait en 1547 [17], distingue nettement une période initiale de quatre mois avec « beaucoup de prières vocales » et des pénitences telles qu'il compromit son robuste tempérament; « alors il n'entendait quasi rien aux choses de Dieu; celui-ci cependant l'aidait en soutenant sa constance et son courage ». Ces quatre mois répondent à ce que dit le Saint lui-même dans son autobiographie de ses débuts à Manrèse, vivant d'aumônes, jeûnant, négligeant volontairement le soin de sa chevelure et de ses ongles, assistant à la messe et aux offices dont le chant le console grandement, donnant plusieurs heures à la prière, persévérant ainsi « quasi dans un même état intérieur, avec une grande égalité de joie, sans avoir aucune connaissance des choses intérieures spirituelles » [18].

A ces débuts, plus calmes dans leur austérité, succèdent une période d'alternatives brusques de désolation et de consolation, une tempête de scrupules violents qui le mèneront jusqu'à la tentation de suicide, et enfin une série de grâces insignes qui le transforment en « un autre homme »: Ignace lui-même distingue nettement les trois faits, mais sans rien dire de précis sur leur succession chronologique, pas plus que sur leurs rapports avec les deux maladies graves qu'il fit à Manrèse; la seule chose qui semble sûre, c'est que l'ensemble des grandes faveurs mystiques a succédé aux épreuves intérieures [19].

---

[17] *Script. de S. Ign.*, I, 102; *Fontes Narr.* I, p. 78.

[18] G. DE CAMARA, 19-20, *Scr.* p. 48; *Fontes Narr.* I, p. 388-391.

[19] ASTRAIN, I, 43, place la tempête de scrupules en août-octobre et la série des grandes faveurs d'octobre à février 1523; TACCHI VENTURI, II, 32 ss., croit que la crise de scrupules aurait commencé avant la fin des quatre mois et met la grande vision du Cardoner en août. De fait, à lire le texte de Laínez (*Scr. de S. Ign.*, I, 103; *Fontes Narr.* I, p. 80), il semble clair que cette vision aurait succédé immédiatement aux quatre mois du début et inauguré la série des grâces mystiques: mais Laínez n'affirme qu'en hésitant (quando me puedo acordar aver entendido) et il est difficile de concilier la comparaison d'Ignace, Dieu le formant comme un maître d'école, avec une vision de début où, suivant ses propres termes, il aurait en une fois reçu plus que durant tout le reste

Celles-ci, désolations et scrupules, sont de forme classique; plus curieuse est la tentation sous forme de vision d'un serpent couvert de taches brillantes comme des yeux. Il semble que le pénitent ait rencontré peu de secours, au moins peu de secours efficace, dans les confesseurs à qui il s'adressait tous les huit jours; pour ses scrupules en particulier, si un de ces confesseurs lui rendit le service de lui faire interrompre le jeûne absolu qu'il voulait continuer jusqu'à leur disparition, celle-ci cependant fut uniquement l'œuvre de Dieu le « réveillant comme d'un songe » et lui inspirant la ferme résolution de ne plus revenir sur le passé sous aucun prétexte [20]. Nous savons qu'il s'est confessé à un chanoine de la collégiale, sans doute aussi à quelqu'un des dominicains qui lui donnèrent l'hospitalité; peut-être a-t-il revu Don Chanones qui, à Montserrat, avait reçu sa confession générale [21]: mais on ne trouve aucune trace d'une direction spirituelle proprement dite et un peu suivie. Lui-même déclarera plus tard à Ribadeneira [22] que, si pendant les deux premières années de sa conversion il recherchait l'entretien des personnes spirituelles dont il entendait parler, c'était moins en vue du profit qu'il espérait retirer de ces entretiens, que pour voir si l'esprit qui les conduisait était le même que le sien; mais ensuite il y renonça, n'ayant pu trouver qu'un ou deux de ces spirituels dont l'esprit et la forme de vie s'accordassent avec les siens. Il se rend donc compte dès l'abord que la voie par laquelle Dieu le fait marcher est une voie à part, dans laquelle il sera instruit moins par les hommes que par les expériences qu'il fera et les lumières qu'il recevra.

Les expériences de Manrèse, ce sont avant tout les alternatives et les épreuves de scrupules et de tentations dont nous venons de parler; ce sont aussi ses excès de pénitences et leurs conséquences fâcheuses; ce sont encore ses sept heures quotidiennes de prière [23], sa participation à la vie litur-

---

de sa vie. Je serais donc porté à voir dans cette vision du Cardoner plutôt le sommet que le début de cette suite de grâces.

[20] G. de Camara, 25, *Scr.* p. 52; *Fontes Narr.* I, p. 398.

[21] *Ibid.*, 22, p. 50; *Fontes Narr.* I, p. 392; cf. Dudon, p. 81.

[22] *De actis S. Ignatii*, n. 14 (*Script. de S. Ign.* I, 341).

[23] G. de Camara, 23, *Script. de S. Ign.*, p. 51; *Fontes Narr.*, I, p. 396: « siete horas de oración de rodillas; levantandose a media noche conti-

gique; ce sont enfin ses premiers essais d'œuvres charitables en faveur des pauvres et des malades, et même d'apostolat, lorsque, nous dit-il, « il s'occupait d'aider en choses spirituelles quelques âmes qui venaient le chercher »[24].

Plus que les expériences, ce sont les lumières qui vont le transformer: « En ce temps, racontera-t-il à Camara, Dieu le traitait comme un maître d'école traite un enfant qu'il a à instruire: que ce fût à cause de son incapacité et de son esprit grossier, ou parce qu'il n'avait personne qui l'instruisît, ou en raison de la ferme volonté que Dieu lui avait donnée de le servir, il avait alors la claire évidence, et il l'a toujours eue depuis, que Dieu le traitait de cette manière; il croirait plutôt offenser sa Divine Majesté s'il venait à douter de cela »[25]. Et, pour donner quelque idée de ces grâces, il relate les lumières reçues sur la Trinité, sur la création du monde, sur l'Eucharistie et sur l'humanité du Christ. Un jour « l'intelligence lui commença à s'élever, en sorte qu'il voyait la Très Sainte Trinité sous la forme de trois touches d'orgue (en figura de tres teclas) » (n. 28). Une autre fois il voit « dans son intelligence avec une grande joie la manière dont Dieu avait créé le monde: il lui semblait voir une chose blanche de laquelle jaillissaient des rayons et que Dieu en produisait une lumière. Mais ces choses il ne savait pas les expliquer et il ne se rendait pas pleinement compte de ces connaissances spirituelles que Dieu à cette époque lui imprimait dans l'âme » (n. 29). Un autre jour, au moment de l'élévation, « il vit avec les yeux intérieurs comme des rayons blancs qui venaient d'en-haut; et, bien que cela il ne puisse après tant de temps le bien expliquer, toutefois ce qu'il vit avec l'intelligence, ce fut clairement de voir comment Jésus-Christ Notre Seigneur était présent dans ce très saint Sacrement » (n. 29). Souvent et longuement pendant son oraison « il voyait avec les yeux intérieurs l'humanité du Christ, et la figure qui lui apparaissait était comme un corps blanc, ni très grand, ni très petit, mais il ne voyait aucune distinction de membres. Cela il le vit souvent à Manrèse: s'il disait

---

nuamente » cf. n. 26, p. 52. — Si l'auteur ne s'étend pas ici sur les Exercices spirituels, c'est qu'il les traitera ex professo plus loin, ch. III.

24 *Ibid.*, 26, p. 52; *Fontes Narr.* I, p. 398.

25 Les détails sur ces grâces sont dans G. DE CAMARA, n. 27-31, *Scr.* I, p. 53-55; *Fontes Narr.*, I, p. 400-406.

vingt ou quarante fois il ne croirait pas pouvoir le regarder comme un mensonge. Une autre fois il le vit à Jérusalem, et une autre en voyage près de Padoue. Notre Dame aussi il l'a vue de la même manière, sans distinguer les différentes parties du corps » (n. 29). Et il ajoute que ces lumières le confirmèrent tellement dans la foi qu'il se disait souvent: « Même s'il n'y avait pas l'Écriture Sainte pour nous enseigner ces mystères de la foi, il serait prêt à mourir pour eux uniquement à cause de ce qu'il avait vu ».

En dernier lieu (n. 30) il rapporte la grande illumination reçue sur les bords du Cardoner et qu'il décrit ainsi: « Les yeux de l'intelligence commencèrent à s'ouvrir; non qu'il vît aucune vision, mais il comprenait et connaissait beaucoup de choses tant de la vie spirituelle que de la foi et des sciences; et cela avec une illumination si grande que toutes les choses lui semblaient nouvelles ...; il lui semblait être un autre homme et avoir une intelligence autre que celle qu'il avait auparavant. ... Il reçut alors une grande lumière dans son intelligence, à tel point que, en recueillant tout le long de sa vie jusqu'à plus de soixante-deux ans, tous les secours reçus de Dieu et toutes les choses dont la connaissance lui a été donnée, même en les réunissant en un seul tout, il lui semblait qu'elles n'arriveraient pas à égaler ce qui lui avait été communiqué en cette seule fois » (n. 30-31).

Quelle est la nature exacte des faveurs relatées par ces passages dictés par le saint à la fin de sa vie, dans ce style précautionneux et heurté qui est le sien et où l'on sent la réflexion qui a pesé chaque mot avant de le prononcer? Deux choses frappent immédiatement: la très grande pauvreté de l'élément imaginatif de ces visions et l'importance, la richesse de contenu que leur attribuait encore Ignace trente ans après. Cette importance serait inexplicable si nous étions en présence de simples visions imaginatives, même d'origine préternaturelle: dans ces visions, en effet, l'objet de la vision n'est atteint par l'intelligence qu'à travers les formes imaginatives qui constituent cette vision et dans la mesure où ces formes sont aptes à le manifester; or les images rapportées par Ignace ne pouvaient lui manifester sur la Trinité ou sur le Christ que les choses les plus rudimentaires. A plus forte raison l'importance donnée à ces visions serait-elle inexplicable si on voulait y voir de simples hallucinations visives au contenu le plus indigent. Il faut donc ad-

mettre que dès Manrèse, comme nous le constaterons de nouveau plus tard, les grâces reçues par notre Saint furent en réalité de hautes lumières intellectuelles, infuses directement par Dieu dans son intelligence, et que les images notées par lui sont simplement le contre-coup de ces lumières dans une âme naturellement imaginative, mais encore très pauvre en images symboliques adaptables à cet ordre de connaissances. Nous avons déjà remarqué chez Ignace la place de la méditation imaginative qui reconstruit des scènes sensibles du passé ou en bâtit de possibles dans l'avenir; mais tout autre chose est la puissance d'imagination symbolique qui semble avoir été chez lui très faible, infiniment plus faible que chez beaucoup d'autres mystiques. Du reste le saint lui-même semble nous inviter à cette interprétation de ses confidences par l'insistance avec laquelle dans les textes cités il nous parle des yeux de l'intelligence, de l'élévation de l'intelligence, de voir avec l'intelligence ... [26].

Ce fait est capital en ce sens qu'il nous montre Ignace introduit dès Manrèse dans la voie de la contemplation infuse la plus haute. Si, en effet, théologiens et mystiques sont d'accord pour distinguer soigneusement les visions imaginatives du don de la contemplation infuse proprement dite, ils ne s'accordent pas moins à regarder les lumières purement intellectuelles, en particulier sur la Trinité, comme caractéristiques des hauts degrés de cette contemplation. Cette voie contemplative apparaît chez notre saint dès ses débuts comme nettement différente de celle qu'a magistralement décrite le grand Docteur mystique S. Jean de la Croix et nous verrons tout le développement de sa vie mystique se poursuivre suivant une ligne très particulière: mais nous le trouvons déjà à Manrèse favorisé de cette connaissance intellectuelle expérimentale de Dieu présent à l'âme, qui constitue le fond essentiel de la contemplation infuse.

La seconde partie de cette première étape spirituelle est constituée par le pèlerinage à Jérusalem. Ce voyage aura pour effet de développer encore la tendre dévotion du saint envers l'humanité du Christ et les mystères de sa vie ter-

---

26 Voir dans les Études Carmélitaines d'octobre 1938, p. 190-200, un article du P. Gabriel de S. M. Madeleine sur les visions de Ste Térèse, où sont interprétées de la même manière les visions imaginaires qui chez la sainte *succèdent* aux visions intellectuelles.

restre, et aussi, semble-t-il, le désir d'aider le prochain, comme il se proposait de le faire en Terre Sainte, sans l'avouer autour de lui. Il ne semble cependant pas qu'il y ait eu alors aucun changement notable dans les traits essentiels de sa vie spirituelle, toujours dominée par la pensée d'une vie de prière et de pénitence insignes, au service du Christ, Roi Éternel. L'autobiographie se borne dans cet ordre d'idées, à mentionner plusieurs visions du Christ, analogues à celles de Manrèse, venant soutenir le pèlerin dans les moments les plus difficiles de son voyage [27].

Capitales au contraire furent les délibérations auxquelles Ignace se livra durant son retour et à Venise, à partir du moment où il dut constater que la volonté de Dieu n'était pas qu'il se fixât en Palestine. Du détail de ces délibérations et des étapes par lesquelles s'opéra la transformation de son idéal, il ne nous dit rien; il se contente d'enregistrer la conclusion: « Examinant quid agendum, à la fin il inclinait davantage à étudier quelque temps pour pouvoir aider les âmes et se décidait à aller à Barcelone » [28]. Cette décision de se livrer à l'étude montre qu'il ne s'agit plus pour lui d'aider les âmes simplement par de pieux entretiens, comme il l'avait fait déjà à Manrèse et rêvait de le faire en Terre Sainte, mais qu'il veut se mettre en état d'exercer un ministère apostolique véritable. Ce sera désormais ce service apostolique insigne qui prendra la première place dans ses préoccupations comme meilleur encore que toutes les prouesses pénitentes pour se distinguer parmi les fidèles chevaliers du Christ.

Le temps des études

Une seconde période s'ouvre ainsi pour la vie intérieure d'Ignace, période qui commence avec les leçons de maître Ardevoll à Barcelone en 1524 et ira jusqu'au départ de Paris pour Azpeitia en mars 1535: dix ans d'études, entremêlées d'un apostolat plus ou moins actif suivant les moments et les circonstances, mais toujours relativement restreint. Dans

---

[27] G. de Camara, n. 41, 44, 48, *Scr.* I, p. 60, 62, 65; *Fontes Narr.* I, p. 416, 420, 426.

[28] *ibid.*, n. 50, p. 66; *Fontes Narr.* I, p. 430.

une confidence à Laínez, rapportée par celui-ci en 1547 [29], le saint distingue nettement cette seconde période de celle qui la précède et de celle qui la suit: « Ce qu'il avait reçu à Manrèse, disait-il, au temps où il était distrait par les études (en el tiempo de la distración de su estudio) il avait coutume de le magnifier (magnificar) et d'appeler sa primitive Église, tout cela était peu en comparaison de ce qu'il sentait alors », alors, c'est-à-dire au moment où il faisait la confidence, donc entre 1537 et 1547. Ainsi, à la grande abondances de grâces de Manrèse succède une période de « distraction de l'étude », qui fait place à son tour à des faveurs plus grandes encore. Même distinction de ces trois périodes dans l'autobiographie [30], à propos de son séjour à Vicence, au moment de son ordination sacerdotale en 1537: « il eut alors beaucoup de visions et de consolations quasi habituelles; c'était le contraire quand il était à Paris; quand surtout il commença à se préparer à devenir prêtre à Venise et à dire la messe, dans tous ces voyages, il eut de grandes visites surnaturelles, de celles qu'il avait coutume d'avoir à Manrèse ». Ribadeneira de son côté [31] rapporte que, pendant qu'Ignace étudiait, il se donnait tout entier à cette étude, se contentant d'assister à la messe et de faire une courte oraison (con oyr missa y poca oración).

Comment comprendre cette « distraction » du temps des études? Il est clair tout d'abord que le souvenir des sept heures d'oraison de Manrèse nous laisse pour entendre la « brève oraison » de Paris une marge encore considérable. Pour les deux années de Barcelone, Jean Pascual qui dormait alors dans la même chambre que le saint, nous atteste ses longues oraisons de nuit, entrecoupées de larmes, de soupirs et de ravissements [32]; la fille de Jean parlera aussi de ravissements pendant le repas à la vue d'une image de la Cène [33]. Pour Alcalá et Salamanque, nous n'avons pas de témoignage direct: mais les détails que nous fournissent les dépositions des deux procès d'Alcalá en 1526 et 1527 montrent Ignace largement appliqué à donner les « Exercices spirituels » et à former les âmes à la piété, se livrant avec elles à de nombreuses

---

[29] *Script. de S. Ign.,* I, p. 127; *Fontes Narr.* I, p. 140.
[30] G. de Camara, n. 95, *Scr.* I, p. 94; *Fontes Narr.* I, p. 494.
[31] *Dicta et facta,* n. 10, *Scr. de S. Ign.,* I, p. 395.
[32] *Scr. de S. Ign.,* II, p. 78-79 et 90; cf. 632-634.
[33] *Ibid.,* p. 640.

pratiques de prière et de pénitence. C'est donc, comme nous y invite expressément le saint lui-même par sa manière de parler à Camara, le séjour à Paris que nous devons considérer comme constituant proprement ce temps des études différent des deux autres périodes.

Malheureusement sur ce que fut la vie intérieure d'Ignace pendant ces sept ans, de février 1528 à mars 1535, nous n'avons aucune donnée précise. Nous savons seulement, par l'épisode de son voyage à Rouen [34], fait à pied, sans manger ni boire, qu'il n'avait pas renoncé, du moins pour les cas extraordinaires, aux saintes folies de Manrèse, et que Dieu l'en récompensait par de grandes consolations; il n'avait pas renoncé non plus, nous le savons, aux œuvres de charité et d'apostolat, s'y donnant dans une mesure variable selon les moments [35]. Mais nous ignorons ce qu'était alors son oraison, cette oraison à laquelle il mesurait le temps, et quelles étaient les pensées intimes qui le plus occupaient son âme et dirigeaient ses actes.

Chez un homme aussi observateur et réfléchi qu'il l'était, les expériences apostoliques déjà faites, les incidents d'Alcalá et les phénomènes étranges présentés par certaines de ses dirigées dans cette ville, les contacts, si imparfaits qu'ils aient été, avec l'humanisme espagnol et français, avec le protestantisme naissant, les études philosophiques et théologiques, n'ont pas pu ne pas influer profondément sur le cours de sa vie spirituelle: mais les détails de cette transformation intérieure nous échappent complètement. Ce sera seulement plus tard que nous pourrons essayer de dégager quelques-uns de ses résultats.

Ce qu'on peut dire toutefois avec assurance, c'est que rien ne permet d'interpréter la « distraction » dont parle le saint dans le sens d'une phase de relâchement: tout ce que nous savons au contraire de sa vie extérieure d'alors, nous invite à supposer une période de grand enrichissement intérieur, bien que sous une forme tout autre qu'à Manrèse. Pour ce qui est de son oraison, il n'y a pas davantage de raison de croire qu'il y ait eu interruption des grâces infuses et retour à une oraison simplement discursive ou imaginative,

---

34 G. de Camara, n. 79, *Scr.* I, p. 83; *Fontes Narr.* I, p. 470.

35 Sur ce séjour à Paris voir Dudon, c. 9, p. 172 ss.; Ignace fut fait maître ès arts le 13 mars 1533 (p. 192).

même très simplifiée; son mode d'union à Dieu a dû conserver ce caractère de passivité que la Providence surnaturelle ne semble pas avoir coutume de retirer aux âmes vraiment fidèles une fois qu'elle le leur a imprimé. Ignace reste donc sous la conduite d'une grâce spéciale très forte qui lui continue l'essentiel de l'union infuse, mais les manifestations plus voyantes et plus extraordinaires de cette action divine en lui ne sont plus ce qu'elles avaient été à Manrèse, ce qu'elles seront de nouveau en Italie et à Rome.

Sur les pensées habituelles qui inspirent alors la vie du saint nous avons cependant un document indirect, mais fort précieux, dans la lettre du 10 novembre 1532 à sa bienfaitrice barcelonaise, Isabel Roser [36]. L'idée de service et de louange de Dieu reste au premier plan: « service et louange de sa divine majesté » (p. 83); service de Dieu, service et gloire de Dieu, gloire et service de Dieu (p. 84); la maladie est un bien parce qu'elle apprend « à diriger et ordonner sa vie pour la gloire et le service de Dieu » (p. 85), et ce service de Dieu, c'est dans la bataille contre le monde, en levant l'étendard contre le siècle, en supportant à l'exemple du Christ injures et affronts, que nous l'accomplirons ... (p. 86). Dans une lettre de la même année 1532 écrite par Ignace à son frère Martin [37], nous trouvons trois fois dans la même page cette expression « service et louange de Dieu », unie du reste à des explications assez peu claires sur l'ordre de la charité, écho sans doute des discussions théologiques de Paris. La continuité est donc parfaite entre les pensées de Manrèse et ce que nous retrouverons plus tard dans les Constitutions.

VERS LE SOMMET (1535-1540)

Dans les vingt ans qui suivent la fin des études (juillet 1535-juillet 1556) deux périodes semblent se distinguer assez nettement, séparées par l'approbation de la Compagnie au 27 septembre 1540 et l'élection d'Ignace comme général au carême de 1541: après le voyage en Espagne, une période de « vie évangélique » en haute Italie et à Rome même; puis, pour les quinze dernières années, la vie de chef, d'organisa-

---

36 *Epistulae et Instructiones* (dans MHSI, *Mon. Ignatiana*) I, 83 ss.
37 *Ibid.*, p. 80.

teur, de législateur, de père surtout, aux divers domiciles romains de la naissante Compagnie.

La première de ces deux périodes est encore une période de préparation et de transition [38]: en décembre 1535 Ignace arrive à Venise et y passe seul l'année 1536, achevant ses études, nous ne savons pas exactement dans quelles conditions; ses compagnons l'y rejoignent en janvier 1537 et, grâce aux permissions obtenues de Paul III à Pâques 1537, ceux qui n'étaient pas encore dans les ordres, sont ordonnés prêtres le 24 juin de cette année; comme préparation à leur première messe, tous font, de la fin de juillet au début de septembre une quarantaine de prière et de pénitence dispersés à travers le territoire vénitien; après quelques semaines de réunion à Vivarolo près de Vicence, pendant que ses compagnons reprennent dans diverses villes de haute Italie leurs œuvres de charité et d'apostolat, Ignace, avec Laínez et Favre, gagne Rome en novembre. Encouragé par l'accueil reçu de la part du Pape, par les succès apostoliques des membres de son petit groupe, les engagements pris à Montmartre pour le voyage en Terre Sainte devant expirer avec l'impossibilité de s'embarquer en 1538 pour la Terre Sainte, le saint réunit, à Pâques, ses disciples autour de lui à Rome. L'année se passe en fructueux ministères, malgré la tempête soulevée contre les iniguistes et terminée seulement en novembre par la sentence publique du gouverneur de Rome. Pendant le carême suivant de 1539, poussés surtout par le désir d'assurer la continuité du bien que Dieu faisait par leurs mains, Ignace et ses compagnons se posent la question de savoir si et comment ils s'organiseront en corps religieux permanent: de leurs délibérations, dont nous avons encore le procès-verbal [39], sortent les décisions qui formeront le fond de la Formule que Paul III approuvera, oralement d'abord, puis enfin par sa Bulle de 1540. Tel est le cadre extérieur de ces cinq années. Que fut la vie intérieure d'Ignace?

Nous avons déjà vu comment la quarantaine de retraite passée par Ignace à Vicence avec Favre et Laínez, ainsi que

---

[38] DUDON, p. 243 ss., 319 ss.; TACCHI VENTURI, II, p. 3 ss.; et tout particulièrement H. RAHNER, *Die Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta*, I, ZAM., 10 (1935), p. 21-35, qui étudie très bien l'état d'âme du Saint avant cette vision.

[39] MHSI: *Mon. Ignat., Constitutiones*, t. I, p. 1-14; cf. p. XXXV ss.

les voyages de la même époque furent caractérisés, et par une vie de pénitence et de prière plus intenses, et par une nouvelle effusion de faveurs célestes [40]. Malgré cette préparation, le saint nous dit qu'il avait « décidé, après son ordination, de rester une année sans dire la messe, à se préparer et à prier la Madonne de vouloir le mettre avec son Fils ». En fait, il attendit encore davantage, puisque nous savons par une lettre de lui qu'il célébra cette première messe seulement à la Noël de 1538, à Sainte-Marie-Majeure [41]. Attente singulière qui est à rapprocher à la fois de ce sentiment si fort de respect devant la divine Majesté et de cette place centrale occupée par la messe dans sa vie mystique, tels que nous allons les constater dans son journal spirituel de 1544. Lui-même la rapproche dans son autobiographie de la grâce insigne reçue en novembre 1537, dans la chapelle de la Storta, peu avant d'arriver à Rome [42]: la faveur essentielle qui lui fut alors accordée et qu'il rappelle expressément, ce fut qu'il « sentit un tel changement dans son âme et qu'il vit si clairement que Dieu le Père le mettait avec le Christ

---

[40] Le P. Rahner appelle ces semaines de retraite une « idylle érémitique » pendant laquelle les futurs ouvriers apostoliques se retrempent dans la vie de solitude, de prière, de pénitence et de pauvreté, afin d'y obtenir la réalisation des grâces du sacerdoce qu'ils viennent de recevoir. On serait tenté de se demander si ce n'est pas dans les souvenirs de cette retraite qu'Ignace a puisé l'idée si originale de sa troisième année de probation, après les études et le sacerdoce.

[41] *Epist*, I, 147; cf. AHSI, 1932, p. 100-104; DUDON, p. 344-345; voir surtout P. LETURIA, *La primera Misa de S. Ignacio ... y sus relaciones con la fundación de la Compañía*, dans Manresa, 13 (1940), p. 63-74. Le P. Leturia explique le retard de cette première messe par le désir qu'aurait eu Ignace de pouvoir la célébrer en Terre Sainte: le saint attendit donc que fut achevée l'année d'attente et que finie la persécution de l'été 1538 il eût pu aller faire avec ses compagnons son offrande de service au Souverain Pontife (*Memoriale* de Favre, MHSI, *Faber*, p. 498, n. 18): et alors il choisit la Noël et l'église de Sainte-Marie-Majeure, ad Praesepe, pour offrir cette première messe. — Voir aussi du même le récent article *Importancia del año 1538 en el cumplimiento del « voto de Montmartre »*, AHSI, 9 (1940) p. 188-207.

[42] Voir la discussion de RAHNER sur le contenu exact de la vision, *Der tatsächliche Verlauf der Vision* ... ZAM, 10 (1935), p. 124-139: il montre que le centre de la vision, est le Père en réalité, et non Jésus: c'est le Père qui unit à Jésus et promet sa faveur; Ignace est fait serviteur de Jésus et du Père en Jésus, qui apparaît là, comme dans les visions du *Journal spirituel*, en tant que médiateur auprès du Père; le récit classique de Ribadeneira, lu trop vite, a parfois fait déplacer le sens de la scène.

qu'il n'aurait pas le courage de douter de cela, [ne pouvant admettre autre chose], sinon que Dieu le Père le mettait avec son Fils ». C'est donc cette association au Fils, à Jésus, opérée en lui par le Père, qui est restée pour Ignace l'essentiel de cette célèbre vision, plus que les autres détails rapportés par ses compagnons d'après le récit fait par lui à Favre et Laínez: vue du Christ chargé de sa croix et promesse de secours.

Comme l'a très bien montré le P. Rahner, ce qu'Ignace demandait avec tant d'instance à Marie de lui obtenir, ce que le Père lui accorde avec une évidence qui ne lui permet aucun doute et avec une puissance qui transforme son âme, c'est la grâce qui forme l'objet du triple colloque final de la méditation des « Deux étendards » dans les *Exercices*: être reçu sous l'étendard du Christ, comme son compagnon dans la pauvreté et les humiliations. La vision de la Storta est, avant tout, l'exaucement mystique de cette prière; elle est dans la vie du saint un épisode analogue aux fiançailles de Ste Catherine de Sienne. Ignace vient d'être uni au Christ par la grâce du sacerdoce: à ce lien le Père en ajoute, pour lui et ses compagnons, un autre qui les associe pour toujours à la vie pauvre et crucifiée de celui qui sera à un titre nouveau leur chef. On s'explique dès lors facilement comment on a rattaché à cette vision le choix si ferme du nom de « Compagnie de Jésus » fait par Ignace: lui et ses frères n'étaient pas compagnons de Jésus par un simple acte de leur propre volonté décidant de le suivre en tout, mais ils avaient été constitués tels par la volonté et l'opération du Père céleste. Nous avons vu comment le point de départ de toute la vie intérieure d'Ignace avait été cette idée d'un service insigne de Dieu: à la Storta, Dieu le Père vient confirmer cette orientation par ces paroles que Laínez rapporte dans le récit de la vision fait en 1559 aux pères de Rome[43]: « Je veux que tu prennes celui-ci pour ton serviteur », dit le Père à Jésus chargé de sa croix, lequel ajoute de son côté: « Je veux que tu nous serves ». Plus tard on retiendra surtout de cette vision la promesse de protection constante, celle qui est inscrite au sommet de la grande fresque de l'église de S. Ignace à

---

[43] Le texte de ce récit a été publié par le P. TACCHI VENTURI d'après les notes d'un des auditeurs, *Storia*..., I, p. 586, et après lui dans *Scr. de S. Ign.*, II, p. 75.

Rome: « Ego vobis propitius ero ». En fait ce qui justifie beaucoup plus l'importance hors de pair attribuée par toute la tradition à cette grâce, aussi bien dans l'histoire de la Compagnie que dans la vie d'Ignace lui-même, c'est que Dieu y a donné solennellement à la vie spirituelle du fondateur et de ses fils, son orientation définitive et caractéristique, en en faisant une vie de service de Dieu avec le Christ, par lui, en lui, comme lui.

C'est, en effet ce souci du meilleur service de Dieu qui dominera les délibérations du carême de 1539: tous sont d'accord sur le but, « trouver la volonté de Dieu selon le but de leur vocation », « s'offrir en holocauste à Dieu, à la louange, honneur et gloire de qui tout en eux doit être employé », « procurer le plus grand service de Dieu »; et lorsque, après de longues prières et discussions, Ignace et ses compagnons se décident à vouer l'obéissance à un d'eux comme supérieur, le motif décisif est de pouvoir ainsi « mieux et plus exactement accomplir en tout la volonté de Dieu » [44].

Le sommet

Dans la vie de notre saint, c'est la période allant de 1540 à 1556 qui est vraiment la période essentielle: elle marque, en effet, et la pleine maturité de sa sainteté, le sommet de son ascension vers Dieu, et la pleine conscience de sa mission de fondateur, l'accomplissement complet de cette mission: tout ce qui a précédé n'était encore que préparations et commencements.

Pleine maturité: c'est le moment où la grâce divine n'a plus qu'à ajouter les dernières touches à la physionomie surnaturelle qu'elle a patiemment et puissamment modelée depuis vingt ans. Car je ne pense pas que personne puisse croire que la vie intérieure d'Ignace ait eu dès le début, dès Manrèse, la plénitude et la profondeur qu'elle aura pendant les années de Rome. Laínez dit en 1547 qu'il a « tant de soin de sa conscience que chaque jour il compare semaine avec semaine, mois avec mois, jour avec jour, cherchant chaque jour

[44] *Deliberatio primorum patrum*, dans MHSI, *Constitutiones*, I, p. 2, 13; 2, 25; 5, 30; 7, 2.

à avancer »[45]. On admettra difficilement que pour une âme aussi fidèle et aussi fervente dans son effort pour mieux servir Dieu, il n'y ait eu d'autre développement de sa vie intérieure qu'un continuel accroissement de mérites.

Il y a, je le sais, un mot du saint qui pourrait faire surgir des doutes: nous avons vu que, dans ses confidences à Gonzales de Camara, il termine le récit de la grande illumination des bords du Cardoner à Manrèse en déclarant que toutes les grâces reçues depuis « n'arriveraient pas à égaler ce qui lui avait été communiqué en cette seule fois »[46]. Faut-il en conclure que cette faveur du Cardoner constitue le point culminant de la vie intérieure d'Ignace? Ce serait a priori bien invraisemblable; et il semble bien que le sens exact de cette confidence soit plutôt: jamais de toute sa vie le saint n'a reçu un enrichissement intérieur comparable à celui qui lui fut accordé en cette occasion; jamais son intelligence n'a été, d'un coup, éclairée de lumières aussi abondantes, ni acquis de connaissances surnaturelles aussi étendues. Ce qui n'exclut nullement qu'après cette effusion de lumières, unique dans son itinéraire mystique, il n'ait continué à progresser en cette voie de l'union infuse à Dieu et à y recevoir des grâces toujours plus hautes; celles-ci ne le transportaient plus d'un coup dans un monde nouveau, ne lui dévoilaient pas des horizons insoupçonnés comme à Manrèse, mais elles le faisaient pénétrer plus intimement dans ces mystères dont il vivait depuis lors, et l'unissaient plus foncièrement, plus totalement aux trois divines Personnes qui avaient alors jeté leur emprise sur son âme.

Le saint vient du reste confirmer lui-même cette interprétation: selon la confidence faite à Laínez et plus tard à Ribadeneira, « ce qu'il avait reçu à Manrèse ... était peu en comparaison de ce qu'il recevait alors », « c'était les premiers rudiments et les exercices de son noviciat, toute autre était l'impression [actuelle] de ces grâces dans son âme: ce qui avait précédé n'était qu'une ébauche et comme une initiation »[47]. Ailleurs Ribadeneira rapporte, d'après Christophe de

---

45 *Scr. de S. Ign.*, I, 127; *Fontes Narr.* I, p. 140.

46 G. DE CAMARA, n. 30, *Scr.* I, p. 55; *Fontes Narr.* I, p. 404.

47 LAÍNEZ, dans sa lettre de 1547, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 127; *Fontes Narr.* I, p. 140; RIBADENEIRA, *De actis* ... n. 40, *Scr.*, I, p. 353: « ...Semper se longius progressum et ardentioribus studiis inflammatum reperiebat, ut statum illum suum Manresae habitum, ubi mirabiliter a Deo fuit

Madrid et Laínez, que, « interrogé en 1554 ou 1555 à quel moment il avait eu plus de visites divines, il répondit: au commencement; mais que plus il allait, plus il avait de lumière, de fermeté et de constance dans les choses divines » [48].

Enfin, au moment de terminer ses confidences à Gonzales de Camara, Ignace fait un retour sur l'ensemble de sa vie: « Il avait souvent offensé Notre-Seigneur depuis qu'il avait commencé à le servir; mais il n'avait jamais consenti à un péché mortel; au contraire il était allé toujours croissant en dévotion, *id est* en facilité à trouver Dieu; et maintenant plus que jamais en toute sa vie. Et chaque fois, à chaque heure qu'il voulait trouver Dieu, il le trouvait. Et maintenant aussi il avait des visions, surtout de celles dont il a été question plus haut, de voir le Christ comme un soleil. Et cela lui arrivait souvent quand il était en train de parler de choses importantes, et cela venait le confirmer [dans ce qu'il disait]. Quand il disait la messe il avait aussi beaucoup de visions ... » [49]. Il est difficile d'interpréter ce texte, dont tous les mots sont pesés, autrement qu'en regardant la vie intérieure du saint à ce moment, en 1555, comme le sommet de sa montée vers Dieu en cette vie.

Pleine maturité, et aussi pleine conscience de sa mission de fondateur. C'est, en effet, semble-t-il bien, une confidence mal comprise par Camara qui fut le point de départ de l'affirmation des historiens nous assurant que, dès Manrèse, Ignace aurait conçu, en même temps que les grandes méditations des *Exercices* sur le Règne du Christ et les Deux étendards, tout le plan de la Compagnie qui devait naître vingt ans plus tard. Et les témoignages d'Ignace lui-même dans son autobiographie, et ceux de Polanco et autres témoins des premières années, et surtout l'ensemble de documents récem-

---

illustratus, quamque suam primitivam ecclesiam studiorum tempore solitus erat appellare, extrema iam aetate Romae agens, prima fuisse rudimenta et sui novitiatus tyrocinia dicere non dubitaverit, longeque aliam esse eorum animo suo formam impressam, quam ipse antea adumbraverat et veluti inchoaverat. Ipsemet Patri Laynez ego ex Patre Laynez aliquoties audivi ». Cette dernière ligne a été ensuite barrée et remplacée par les mots: « Ipse mihi » peut-être de la main même de Ribadeneira.

[48] *Dicta et facta* ... n. 48, *ibid.* p. 403.

[49] G. DE CAMARA, n. 100, p. 97; *Fontes Narr.*, I, p. 504; voir aussi P. LETURIA, *La primera misa de S. Ignacio* ... Manresa, 1940, p. 66 ss. qui analyse avec grande précision le passage de l'idée de pèlerinage à celle de l'ordre à fonder.

ment publiés sur les délibérations de 1539 et la préparation de la « Formule » et des *Constitutions*, tout montre que, « au moment de leur réunion à Rome au printemps de 1538, aucun des Iniguistes n'avait encore pensé à faire un ordre nouveau » [50]. C'est seulement alors que le petit groupe de compagnons, la petite « Compagnie » [51], se pose la question de fonder une nouvelle religion, une nouvelle société de *prêtres réformés* (de clercs réguliers), analogue à celles déjà fondées par S. Gaétan et S. Antoine Zaccaria, approuvées par le S. Siège en 1524 et 1533. Avec l'approbation de la *Formule* par Paul III en 1540, l'élection d'Ignace comme général et les premières professions à S. Paul-hors-les-Murs, le 22 avril 1541, tous les traits essentiels de la nouvelle famille religieuse sont fixés; fixé aussi le rôle que le saint aura désormais à remplir pendant quinze ans, et qui transforme le cadre extérieur de sa vie, toute entière vouée à sa mission de fondateur et d'organisateur. Que devient alors sa vie intérieure, cette vie intérieure qui est dès lors celle d'un fondateur pleinement conscient de sa mission?

Quelle que puisse être l'importance des périodes précédentes, ce sont ces quinze années qui, pour la spiritualité de la Compagnie vont être capitales, ce sont les expériences spirituelles d'alors qui seront décisives pour fixer les traits caractéristiques de cette spiritualité. Pour connaître ces expériences personnelles d'Ignace, nous avons deux sources principales: ce que ses compagnons d'alors nous disent avoir observé en lui ou appris par ses confidences, et ce que lui-même a écrit dans le fragment de journal spirituel allant du 2 février 1544 au 27 février 1545, fragment qui, providentiellement échappé à la destruction, a été pour la première fois intégralement publié au tome I de l'édition critique des Constitutions [52].

---

[50] DUDON, p. 345 ss.; cf. note 10, p. 622-626.

[51] Ils se donnaient déjà ce nom, simplement synonyme de *groupe*: Ignace mentionne fin 1538, « tres de la compañía », « dos de nuestra compañía », dans des lettres à Diego de Gouvea et à Isabel Roser (*Epist.*, I, p. 132, 138).

[52] MHSI, *Constitutiones*, I (Rome, 1934), p. 86-138; cf. Prolegomena, p. XCV-CXX et p. CCXXXIX-CCLII pour la description détaillée du manuscrit. L'édition donnée en 1892 par le P. DE LA TORRE à Madrid (*Constitutiones S. I. lat. et hisp.*, p. 349-363) ne reproduit que les parties proprement rédigées et omet les simples notations et sigles. C'est sur elle que le P. A. FEDER a publié à Ratisbonne en 1922 une excellente

Ce fragment de journal se compose de deux cahiers, l'un de 13, l'autre de 12 feuillets, écrits en entier de la main de S. Ignace, réunis aujourd'hui, avec une ancienne traduction italienne, sous une belle reliure du XVIII[e] siècle, aux Archives de la Compagnie. Le premier cahier va du 2 février au 12 mars: il contient des notes assez longues pour les quarante jours pendant lesquels le saint examina devant Dieu si la Compagnie devait renoncer à toute espèce de rentes, même pour l'entretien de ses églises. Le second cahier va du 13 mars au 27 février de l'année suivante: dès le début les notes sont plus brèves et, à partir du mois de mai, elles se réduisent à quelques mots complétés ou résumés par des signes algébriques qui font leur apparition au second jour de ce cahier. Chose curieuse, il existe à la Bibliothèque Nationale de Madrid un feuillet séparé, également autographe, où le saint a transcrit lui-même une partie des notes du journal entre le 18 et le 27 février, exactement les passages que, pour ces jours, il avait encadrés d'un trait de plume dans le premier cahier; ce feuillet numéroté 2 et se terminant au milieu d'une phrase, faisait donc partie d'un ensemble d'au moins trois feuillets où il semble qu'Ignace ait voulu avoir plus commodément sous les yeux les passages essentiels de ses notations journalières. Trait typique qui nous montre l'importance qu'avaient dans sa vie personnelle ces notes, évidemment destinées à lui seul [53].

Parmi les écrits des témoins de cette dernière période de la vie du fondateur, il faut mettre en première ligne, du point de vue qui nous occupe ici, les deux séries de notes de Ribadeneira et le *Mémorial* de Gonzales de Camara qui fut ministre d'Ignace à la maison professe de Rome de septembre 1554 à octobre 1555 et comme tel le voyait constam-

traduction allemande, *Aus dem geitlichen Tagebuch des hl. Ign.* — Que nous n'ayons là qu'un fragment, la chose est certaine: à Gonzales de Camara Ignace, parlant des lumières qu'il avait notées pendant la rédaction des Constitutions, montra « un fasce assai grande di scritture », un assez gros paquets d'écrits, dont il lui lut quelque chose, sans vouloir les lui « laisser un peu » comme il le demandait (n. 100, p. 97; *Fontes Narr.* I, p. 504: nos 25 feuillets ne peuvent à eux seuls représenter tout le contenu de ce « paquet assez gros ».

53 *Constitut.*, I, p. XCVI-XCVII. L'éditeur, P. A. Codina, conclut, de l'existence de ce résumé, que S. Ignace, en se bornant dans le second cahier à de brèves notations, voulait avoir plus facilement sous les yeux ce qu'il considérait comme essentiel dans les faveurs reçues.

ment: il écrivait au jour le jour sur un carnet les ordres reçus, les observations faites, les paroles entendues. Plus tard, à Evora en 1573, il a illustré ce carnet d'explications fort intéressantes, mais qui n'ont pas pour nous la même valeur que les notes prises au jour le jour: celles-ci nous donnent, en effet, un écho immédiat de la vie spirituelle d'Ignace dix ans après le journal, à la veille de sa mort au 31 juillet 1556 [54].

Quelle idée ces divers documents nous donnent-ils de cette vie spirituelle arrivée à sa plénitude?

Vie mystique

La première constatation qui s'impose est, que nous sommes en présence d'une vie mystique au sens le plus strict de ce mot, en présence d'une âme conduite par Dieu dans les voies de la contemplation infuse au même degré, sinon de la même manière, qu'un S. François d'Assise ou un S. Jean de la Croix. Il suffit pour s'en rendre compte de mettre en regard de ces textes les traits distinctifs de la contemplation infuse, tels que les théologiens, en dépit des explications différentes qu'ils en donnent, sont d'accord pour les décrire: expérience de Dieu présent sous forme de connaissance à la fois générale et obscure, riche et rassasiante, d'amour pénétrant et dominant passivement l'âme dans son fond le plus intime; sensation de cette passivité sous l'emprise toute-puissante de Dieu; impuissance complète à provoquer, prolonger ou renouveler ces expériences, à en prévoir même la venue ou la fin; impuissance aussi à traduire en formes du langage courant ce qu'on a éprouvé, à en donner surtout une idée un peu nette à qui n'a encore rien expérimenté de semblable ... [55].

Un des hommes qui ont le plus intimement connu Ignace, Jérôme Nadal, estime que sa grâce propre a été « de sentir et de contempler en toutes choses, actions, entretiens, la

---

[54] *Scr. de S. Ign.*, I, p. 153-366; *Fontes Narr.* I, p. 508-752. Les notes du carnet sont en espagnol, le commentaire postérieur en portugais; les notes vont exactement du 26 février au 18 octobre 1555, non toutefois sans de nombreuses interruptions.

[55] Cf. ma *Theologia spiritualis*, Rome, 1937, n. 382-384.

présence de Dieu et l'amour des choses spirituelles, de rester contemplatif au sein même de l'action (simul in actione contemplativus) ». Ailleurs il nous parle de son « recueillement continuel (actuatio perpetua spiritus), au point qu'il lui était nécessaire de chercher des diversions et de s'appliquer à autre chose » [56]. Ribadeneira de son côté entendit le saint dire devant lui en 1554 que, « autant qu'il en pouvait juger, il ne lui serait pas possible de vivre sans consolation, c'est-à-dire sans éprouver en lui quelque chose qui n'était pas de lui, ne pouvait pas l'être, mais dépendait complètement de Dieu » [57]. Et Ribadeneira ajoute: « Il est incroyable avec quelle facilité notre Père se recueillait au milieu du flot des affaires, semblant avoir à sa disposition et comme sous la main l'esprit de dévotion et des torrents de larmes ». Gonzales de Camara lui aussi note plusieurs fois cette vue habituelle de Dieu et cette oraison continuelle au milieu des allées et venues [58].

Les mêmes témoins s'accordent à signaler, avec cette présence de Dieu habituellement sentie qui nourrissait et soutenait son âme, l'emprise plus absorbante de l'action divine qui se faisait sentir à Ignace dès qu'il s'appliquait uniquement à la prière dans sa chambre ou à la chapelle, emprise d'une force telle qu'il ne lui était plus possible d'en modérer les contre-coups sur son organisme. « A la messe, nous dit Nadal [59], il recevait de grandes consolations et un sentiment extrême des choses divines; aussi était-il parfois obligé d'omettre la messe; car cette commotion était tellement forte qu'elle affaiblissait et ruinait les forces du corps et la santé ... ». Pour ce qui est de la récitation de l'Office divin, le même témoin nous dit qu'après son ordination Ignace « à cause de l'abondance des consolations spirituelles, des sentiments intérieurs et des larmes, sentit une telle difficulté qu'il devait employer la majeure partie de la journée à cette récitation et que sa

---

56 MHSI., *Nadal*, IV, p. 651; *Scr. de S. Ign.*, I, p. 472: *Acta quaedam*...

57 *Scr. de S. Ignat.*, I, p. 349 et 399 (*De actis* ... n. 31; *Dicta* ... n. 33); *ibid.* p. 367 (*De actis*, n. 63).

58 *Memoriale*, n. 175 et 183, *Scr.* I, p. 241 et 244; *Fontes Narr.* I, p. 635, 638: « y parece claramente que no solo imagina tener a Dios delante, mas que lo vede con los oyos ».

59 *Acta quaedam.*, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 472 et 475. — L'indult de Paul III, reproduit *ibid.* I, p. 552, est de janvier 1539, donc un an et demi après l'ordination de juin 1537, et quelques semaines seulement après la première messe à Noël 1538.

santé et ses forces corporelles en souffraient considérablement; et comme il n'apparaissait pas qu'on pût trouver aucun remède à cette difficulté, mais qu'au contraire elle semblait s'accroître de jour en jour », ses compagnons demandèrent pour lui à Paul III la permission de remplacer les heures canoniques par un certain nombre de *Pater* et d'*Ave*; et Nadal d'ajouter: « Et dans la récitation même de ces prières souvent était-il hors de lui par la force de la grâce et de l'esprit ». A Laínez le saint confie « qu'il a la grâce de la consolation et des visites célestes tellement à sa disposition et comme au comptant, que si, dit-il, il voulait trouver Dieu surnaturellement dix fois par jour et plus souvent encore, il le pourrait facilement par la grâce de Dieu; qu'il avait cependant coutume de s'en abstenir à cause du dommage (nocumentum) que le corps recevait de cette visite divine, et de n'approcher qu'une fois par jour sa bouche de la source inépuisable; ainsi le corps ne s'affaiblissait pas trop et l'esprit se restaurait, non assurément autant qu'il l'eût désiré, mais autant qu'il était nécessaire à un homme si occupé et brisé par la maladie »[60]. Le journal de 1544 vient confirmer exactement ce témoignage, en nous montrant Ignace se livrant chaque jour au moment de la messe à cette action divine.

Alors il célèbre tous les jours, sauf rares exceptions pour cause de maladie. Plus tard, ses forces diminuant, il ne peut plus dire la messe que rarement. En 1555, Camara note[61] « le grand dommage que subit le corps quand il entend ou dit la messe lorsqu'il n'est pas robuste; et même quand il l'est, nous l'avons vu être malade le jour où il a dit la messe ». Aussi à cette époque ne pouvait-il dire la messe que « les dimanches et jours de fête ». Ce que confirme Olivier Manare alors présent à Rome: « sa messe durait un peu plus d'une heure, parce que les fréquentes élévations d'esprit et les larmes l'empêchaient; c'est pourquoi il célébrait assez rarement, surtout en public. A cela s'ajoutait le gros obstacle de sa faiblesse; aussi pendant plusieurs mois ai-je célébré presque tous les jours devant lui dans sa chapelle privée »[62].

---

[60] Rapporté par RIBADENEIRA, *De actis*, n. 39, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 353.

[61] *Memoriale*, n. 183, p. 244, et n. 194, p. 250; *Fontes Narr.* I, p. 638, 643.

[62] *Responsio ad Lancicii postulata*, I, n. 8, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 511.

Camara nous dit[63] qu'au temps où il était son ministre, Ignace, dès son lever « récitait les *Ave Maria* qui lui tenaient lieux de l'office divin; cela achevé, il entrait à la chapelle voisine de sa chambre pour entendre la messe les jours où il ne la disait pas. Après la messe, il se mettait en oraison pendant deux heures; pendant ce temps, pour n'être pas troublé, il ordonnait que tout ce qui viendrait pour lui à la porterie me fût adressé à moi qui le remplaçais comme son ministre ». Si, pour des affaires plus importantes, Gonzales venait les lui porter à la chapelle, il le trouvait, nous dit-il, perdu en Dieu, d'une façon tout autre que ce qu'il avait pu voir souvent chez les personnes dévotes[63bis].

Les fragments du journal viennent, pour l'année 1544, compléter et préciser ces témoignages[64]. Fréquentes y sont les expressions s'efforçant de traduire l'aspect expérimental et ineffable à la fois des lumières reçues. Par exemple, le 19 février à la messe, il est favorisé d'*intelligences* au sujet de l'appropriation des oraisons suivant qu'on y parle au Père, au Fils, etc., au sujet des opérations des Personnes divines et de leur procession, tout cela « plus en sentant et voyant qu'en comprenant (más sentiendo o viendo que entendiendo) » (p. 101, 35). Le 21, il « connaissait, sentait ou voyait, Dominus scit », comment chacune des trois Personnes est dans chacune des autres (p. 102, 29). Le 27, c'est « un sentir, ou plus exactement voir, en dehors des forces naturelles, la Très Sainte Trinité, et Jésus, me représentant même, ou me mettant, ou étant au milieu de la Très Sainte Trinité, pour que cette vision intellectuelle me fût communiquée, et avec

---

63 *Memoriale*, n. 179, *Scr. de S. Ign.*, p. 242; *Fontes Narr.* I, p. 637.

63bis Cette expérience habituelle de Dieu présent se continuant au milieu du tracas des affaires, unie à des moments où, se livrant à l'emprise divine, Ignace est complètement dominé par elle, constitue un trait intéressant à rapprocher, malgré les profondes différences entre les deux expériences mystiques, de ce que S. Jean de la Croix dit de l'union transformante, en particulier dans la *Vive flamme* (IV, 4 ss.) au sujet des réveils de Dieu dans l'âme, des *recuerdos*, selon le mot que nous trouvons une fois dans le Journal d'Ignace uni à celui d'*intelligencias* très fréquent pour y désigner les visions intellectuelles (*Journal*, 19 février, p. 100, 61).

64 Pour les citations du *Journal*, j'indique avec la page, la ligne de l'édition des MHSI, *Constitutiones*, I. — Pour les différentes expressions employées on se reportera utilement à l'Index qui en est donné dans cette édition p. 425-430, par exemple p. 427 pour le mot *intelligencias*, *intelligentiae*.

ce voir et sentir, inondation de larmes et d'amour ». Et il ajoute plus bas que, pendant qu'il écrit cela, il sent « son intelligence tirée à voir la Très Sainte Trinité, et comme voyant, bien que non distinctement comme auparavant, trois Personnes » (p. 108, 83 ss.).

Souvent Ignace insiste sur cette impossibilité d'exprimer ce qu'il a éprouvé: le 15 février, « avec des intelligences si grandes qu'on ne pourrait l'écrire » (p. 94, 92) ; le 25, « avec un sentir et voir qui ne se peut aucunement expliquer » (p. 107, 44) ; le 17 mars, « un respect et une humilité révérentielle admirable, qu'il me semble impossible d'expliquer » (p. 129, 69) ; le 2 avril, « intelligences si nombreuses et si exquises, que je ne puis trouver ni mémoire, ni intelligence pour les pouvoir décrire et expliquer » (p. 133, 84). Cette insistance sur le caractère ineffable de ces faveurs est d'autant plus notable qu'il ne s'agit pas pour le saint de faire comprendre ce qu'elles sont à qui n'en a jamais été gratifié, mais seulement, écrivant pour lui-même, de trouver simplement des expressions qui suffisent à lui en raviver le souvenir, des manières de parler où il se serait lui-même compris à demi-mot.

De ces dons, Dieu reste le maître absolu. Ignace ne contredit pas ici ce qu'il avait confié à Laínez sur sa facilité à trouver Dieu surnaturellement aussi souvent qu'il le voulait et sur la réserve qu'il s'imposait d'aller boire à cette source; mais, ceci restant vrai de façon générale, il note qu'il ne dépend pas toujours de lui de se soustraire à l'invasion divine, pas plus que de choisir l'objet auquel l'attachent ces faveurs. Le 8 mars, « bien que je m'efforçasse de ne pas lever en haut les yeux de l'intelligence et d'être content de tout, demandant même qu'à égale gloire de Dieu, il ne me visitât pas avec larmes, quelquefois cependant mon intelligence s'échappait inopinément en haut, et il me semblait voir quelque chose de l'être divin, que, d'autres fois, malgré mes désirs, il n'est pas en mon pouvoir d'apercevoir » (121, 52). De même le 6 mars, « représentation de l'être divin ... en sorte qu'il n'était pas en mon pouvoir de ne pas le voir »; et un peu plus tard, au même endroit, « désirant jouir de la vision accordée auparavant, et cherchant à l'obtenir, il n'y avait aucun moyen d'y arriver » (p. 118, 70 ss.).

On peut clore ces remarques générales sur la vie mystique d'Ignace par deux confidences de lui qui étonnent à pre-

mière vue, mais qui, chez un homme aussi habitué à peser ses paroles (tous les témoins y insistent, et ses expressions, compliquées à force de précautions, le montrent partout), supposent une abondance et une hauteur de dons divins hors de pair.

A Laínez il confiait que, « après avoir lu les vies de beaucoup de saints, à moins qu'il n'y eût en fait dans leur vie plus que ce qui était écrit, il n'accepterait pas facilement de changer avec eux ce qu'il avait lui-même senti et goûté de Dieu, bien qu'il n'eût pas l'audace de se préférer ou la témérité de se comparer au moindre d'entre eux, lui qui n'était pas un saint, mais un pécheur et un misérable » [65].

A Ribadeneira lui disant en toute simplicité, devant les confidences qu'il faisait des grâces reçues, que qui ne le connaîtrait pas pourrait y voir des paroles de vanité, Ignace répond « qu'il n'y avait aucun péché qu'il craignît moins que celui-là; bien plus que, se demandant si c'était cent ou cinq cents, il conclurait que ce n'était pas la millième partie des dons de Dieu qu'il disait; car il lui semblait que cela ne convenait pas, voulant dire que ceux qui les entendraient ne les comprendraient pas ». Et Ribadeneira d'ajouter: « Il avait coutume de dire qu'il n'arrivait pas à croire qu'en aucun autre puissent se trouver comme en lui unies ces deux choses: de sa part pécher tellement, et de la part de Dieu faire tant de grâces ... Il désirait quand il péchait éprouver quelque souffrance sensible ou spirituelle, comme la privation des grâces, des consolations, etc., et il n'y arrivait pas, mais il lui semblait que Dieu le visitait d'autant plus » [65bis]. C'est en étudiant de plus près les notes du journal spirituel de 1544 que nous pourrons comprendre un peu la portée de ces paroles étranges sur les lèvres d'un homme aussi mesuré dans ses expressions; nous nous rendrons compte en même temps des caractères principaux de cette vie mystique du saint pendant les années de son gouvernement à Rome.

---

65 Dans Ribadeneira, *De actis* ... n. 33, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 349; cf. *Dicta*, n. 31, p. 398.

65 bis *Dicta* ..., n. 7-8, *Ibid.*, p. 395.

CARACTÈRES DE LA MYSTIQUE IGNATIENNE [66]

Elle nous apparaît dans ce journal comme une mystique essentiellement trinitaire et eucharistique quant à son objet; comme une mystique de service par amour, plutôt que d'union amoureuse, quant à son orientation générale; comme résultant d'une action divine sur la vie humaine totale, intellectuelle et sensible, plutôt que comme une mystique d'introversion, si nous en considérons l'aspect psychologique.

C'est d'abord une mystique *trinitaire* et *eucharistique.* Dans ses dictées de 1553 à Gonzales de Camara, Ignace notera, à propos de ses visions trinitaires de Manrèse, que dès ce moment « il avait une grande dévotion à la T. S. Trinité, et faisait oraison tous les jours à chacune des trois Personnes en particulier » et il conclura que « ainsi toute sa vie il avait gardé cette impression de sentir une grande dévotion à faire oraison à la T. S. Trinité » [67]. De cette dévotion, il serait, je crois, difficile de trouver un épanouissement mystique plus complet que celui que nous fait entrevoir le journal de 1544.

La chose y est déjà sensible matériellement: dans les 50 pages de l'édition des *Monumenta* contenant des détails sur les grâces reçues, on a pu relever 170 passages se rapportant à la Trinité [68]. Mais plus que cette fréquence des mentions, plus même que le nombre des messes célébrées en l'honneur de la Trinité [69], c'est la place occupée par ce mystère dans les faveurs infuses accordées au saint qui est singulièrement significative. Parmi les passages qui ont été encadrés d'un trait de plume comme relatant des grâces plus importantes (et dont on trouve une partie recopiés sur le feuillet de Madrid), une douzaine relatent des visions de la Trinité, et les quatre autres concernent Jésus, le Christ-homme, dans son rôle de médiateur auprès de la Trinité.

---

[66] Cf. H. RAHNER, *Die Mystik des hl. Ignatius und der Inhalt der Vision von La Storta*, ZAM. 10 (1935) p. 202-220.

[67] n. 28, p. 58.

[68] Voir *Index*, p. 429.

[69] Pendant les six premiers mois du Journal (2 févr.-4 juillet), Ignace note le plus souvent quelle messe il a célébrée (il ne le fait plus ensuite): or sur 116 indications de ce genre, nous rencontrons 30 fois la messe de la Trinité, 20 le Nom de Jésus ou une autre messe en l'honneur du Christ, 9 fois le Saint Esprit, 16 fois Notre-Dame.

Très diverses sont les « intelligences » communiquées à Ignace sur ce mystère. Le 11 février, il « sent ou voit » l'Esprit-Saint sans pouvoir ainsi « voir ni sentir aucune des deux autres Personnes » (p. 91, 15); le 27, il se voit plongé dans le sein de la Trinité qui lui est manifestée, bien que « sans distinguer comme auparavant trois Personnes » (p. 108, 85; 109, 8); le 27 c'est l'humanité de Jésus « au pied de la Très Sainte Trinité » (p. 109, 20); de nouveau le 28, intelligences « des trois Personnes, et dans le Père la seconde et la troisième » (p. 110, 30).

Ailleurs c'est l'Essence divine qui se manifeste dans son unité: le 3 mars, dévotion à la Trinité « sans voir comme les jours précédents les Personnes distinctes, mais sentant l'essence une, comme dans une clarté lumineuse »; sa dévotion « se termine à la T. S. Trinité, sans avoir connaissances ou visions distinctes des trois Personnes, mais simple attention ou représentation de la T. S. Trinité ». Et il ajoute: « De même à certains moments je sentais la même chose se terminant à Jésus [70], comme si je me trouvais à son ombre, comme s'il me servait de guide, mais sans que la grâce de la T. S. Trinité diminuât et plutôt comme si je me trouvais plus uni à sa Divine Majesté; et dans les prières [de la messe] au Père, je ne pouvais ni sentais vouloir dévotion, si ce n'est quelques rares fois en me représentant les autres Personnes en Lui, en sorte que médiatement ou immédiatement tout se rapporte à la T. S. Trinité », (p. 118, 88 ss.). Le 6 mars, au *Te igitur* de la messe, le saint voit « de façon non obscure, mais lumineuse et très lumineuse, l'être même ou Essence de Dieu, en forme sphérique... et de cette Essence semblait sortir ou dériver (yr o deribar) le Père, en sorte que en disant *Te,* c'est-à-dire *Père,* l'Essence divine se présentait à moi avant le Père » (p. 117, 40); le même jour après la messe, même vision de l'Essence divine en forme sphérique, mais cette fois avec les trois Personnes qu'il voit toutes trois jaillir ou dériver (sallían o se derivavan) de l'Essence « sans jaillir hors de la forme sphérique » (p. 118, 63) [71]. Le 10 mars encore, vision de l'Es-

---

[70] Lorsque dans ses notes Ignace parle de *Jésus,* le contexte montre clairement que c'est de l'*humanité* du Christ qu'il s'agit: c'est elle qui, plus haut, lui apparaissait « au pied de la Trinité ».

[71] De quelle interprétation théologique seraient susceptibles, en fonction de tel ou tel système théologique sur les « subsistances » dans

sence et du Père, de l'Essence d'abord, et ensuite du Père, « c'est-à-dire, ajoute-t-il, la dévotion se terminant d'abord à l'Essence et ensuite au Père » (p. 122, 89 ss.).

On aura déjà remarqué dans plusieurs des textes cités un autre trait de ces visions, le relief avec lequel la Trinité y domine tout, y apparaît comme le centre de tout. L'humanité du Christ, la Sainte Vierge, les Saints apparaissent ou se font sentir à l'âme d'Ignace, mais toujours expressément comme médiateurs et intercesseurs, ayant pour rôle essentiel de le conduire à la Trinité, de lui concilier la bienveillance ou de lui obtenir le pardon des divines Personnes; les deux mots d'*intercesores* et de *mediadores* reviennent nombre de fois dans ces notes.

Le 23 février, pendant que le saint se prépare à la messe il se sent mu à suivre Jésus; il lui semble que puisqu'il est la tête de la Compagnie, c'est l'argument le plus fort pour embrasser à son exemple une totale pauvreté et il lui paraît que « c'est de la T. S. Trinité qu'il lui vient de voir et sentir Jésus », ce qui lui rappelle la vision de la Storta, quand « le Père le mit avec le Fils » (p. 104, 70). Le lendemain, il sent que la confirmation qu'il désire obtenir de la Trinité pour son élection sur la pauvreté, lui est communiquée par le Fils (p. 106-107); ses prières vont à Jésus pour qu'il lui obtienne le pardon de la Trinité pour un manque de respect envers elle commis un des jours précédents [72]. Le 25, à la messe, dans les prières

---

la Trinité, les images notées par S. Ignace, assez déroutantes, en particulier celle du Père sortant ou dérivant de l'Essence divine, il serait trop long et sans grande utilité de le rechercher ici. Comme il sera dit plus bas, à propos des caractères psychologiques de ces visions, nous ne sommes pas ici, semble-t-il, en présence de visions imaginatives où ces images seraient l'effet d'une action directe de Dieu sur la sensibilité du saint, mais en présence de visions intellectuelles dans lesquelles ces éléments imaginatifs accessoires sont uniquement le produit de la réaction causée par le contre-coup dans la sensibilité de l'action divine immédiate sur l'intelligence, ou mieux encore des essais très imparfaits de traduction de ce que perçoit l'intelligence sous cette action divine. Rien dès lors n'empêche qu'entrent dans ces images des traits d'origine purement humaine, imparfaits ou même moins rigoureusement exacts, et d'autant plus facilement ici qu'en dépit du sérieux de ses études à Paris, Ignace n'a jamais été un théologien de métier.

[72] Le 12 février (p. 92, note, le passage ayant été ensuite barré), il avait interrompu ses actions de grâces à la Trinité pour se lever et aller faire cesser du bruit qui se faisait dans la pièce voisine et l'incommodait.

adressées au Père, il sent que Jésus « présente et accompagne ce qu'il dit à la présence du Père » (p. 107, 43).

Le 15 février, après le manquement rappelé tout à l'heure, il implore en rougissant l'intercession de la Sainte Vierge et sent que le Père est content d'être prié pour lui par Marie, que cependant « il ne peut voir »; à la messe, il « sent et voit » Notre Dame intercédant auprès du Père; ce sentiment l'accompagne dans ses prières au Père et au Fils, ne pouvant s'empêcher de sentir que c'est par elle que lui viennent les grâces qu'il reçoit, et, à la consécration, que la chair de Marie est celle de son Fils, « avec tant d'intelligences qu'il n'est pas possible de l'écrire » (p. 94, 72 ss.).

En même temps que trinitaire, la vie mystique d'Ignace est essentiellement *eucharistique.* Non en ce sens toutefois qu'on y rencontre des lumières sur ce mystère aussi nombreuses que celles que nous venons de constater sur celui de la Trinité. A Manrèse, nous l'avons vu, il avait eu de grandes illuminations eucharistiques: dans le Journal, rien de semblable. La seule « intelligence » relative à ce mystère est celle du 15 février citée à l'instant; on peut y joindre une « pensée ou jugement » du 10 mars, « qu'il faudrait être comme un ange pour remplir l'office de dire la messe » (p. 122, 88); et c'est tout. En revanche, c'est la messe de chaque jour qui forme le centre très apparent des grâces notées pour le reste de la journée. Le réveil [73] et le lever en vue de célébrer, l'oraison et la préparation intérieure au Saint Sacrifice, la préparation de l'autel et des ornements, le début de la messe et ses diverses parties, l'action de grâces, tels sont les moments auxquels se rattachent l'immense majorité des faveurs notées. Celles même qui sont reçues dans le courant de la journée apparaissent presque toujours comme un prolongement ou un complément de celles du matin. Dans la première partie du manuscrit, il n'y a pas un seul jour où les notes ne fassent pas mention expresse du rapport des grâces reçues avec la messe [74]; dans la se-

[73] A plusieurs reprises on trouve notées des grâces reçues par le saint alors que, après son réveil, il priait dans son lit avant de se lever: ainsi au 12 février (p. 91, 26), au 16 (p. 97, 59), au 17 (p. 98, 90) ... Le fait est intéressant comme révélateur des habitudes de prière continuelle chez Ignace, dès que ses occupations le laissaient libre de ne penser qu'à Dieu.

[74] L'exception du 12 février n'est qu'apparente (p. 91, 26): la mention de la messe se trouvait ce jour-là dans la partie raturée ensuite et reproduite dans la note de la p. 92.

conde partie, lorsque, à partir du 13 mars, les notes se font plus brèves et finissent, à la fin de mai, par se réduire presque uniquement à la mention des larmes obtenues, cette notation est toujours faite, et résumée dans les signes algébriques placés au début de chaque jour, en rapport avec la célébration de la messe, « avant, pendant, après ».

On a pu le remarquer dans les exemples apportés: les lumières trinitaires portent sur les Personnes auxquelles s'adressent, sont « appropriées », les prières du saint Sacrifice, se rattachent aux paroles de ces prières. Dans la journée, le 25 février, les grâces relatives à la sainte Humanité du Christ reçues après l'entretien avec le Cardinal de Carpi, continuent celles de la messe (p. 106, 17); de même le 4 mars pour les lumières trinitaires reçues chez le Cardinal de Burgos et ensuite à travers les rues (p. 114, 62); de même encore le 6 mars, pour les visions de l'Essence divine qu'Ignace a dans la Basilique de S. Pierre: c'est « dans la *même* couleur lumineuse la même Essence divine » et « de la *même* manière » qu'auparavant à la propre messe du saint (p. 118). Centrées donc sur le sacrifice du Christ et dominées par la T. S. Trinité auprès de laquelle ce sacrifice nous donne accès, telles nous apparaissent les grâces infuses dont Ignace est comblé.

Si, après leur objet, nous nous arrêtons à considérer leur nature, leur orientation générale, nous constaterons tout d'abord que chez ce saint, ni les grâces de lumière, d'intelligence, ni les grâces d'amour, de volonté, n'ont une prépondérance nettement marquée. Nous avons déjà relevé de nombreuses et grandes lumières, en particulier sur la Trinité: les grâces d'amour infus ne semblent ni moins nombreuses, ni moins insignes. Le dimanche de la Sexagésime, 17 février, pendant la messe et surtout en lisant l'épître du jour (II Cor. 11, 19 ss.), abondance de larmes, « sans sentir d'intelligences, ni de distinctions ou de sentiments d'aucune Personne, avec un amour très intense, chaleur et grande saveur aux choses divines, avec satisfaction excessive de l'âme » (p. 97, 70). Le 4 mars en particulier (p. 113, 25 ss.), au lever, comme il considère l'Introït de la messe, il est « mu tout entier à dévotion et amour qui se terminent à la T. S. Trinité ». Puis, pendant qu'il se prépare à la messe, c'est un « déluge de larmes, des sanglots et un amour si intense qu'il me paraissait m'unir à l'excès à son amour [de la T. S. Trinité], si lumineux et si doux, qu'il me semblait que cette visite et cet amour in-

tense étaient signalés et excellents entre toutes les autres visites ». Quand il entre dans la chapelle et s'habille, il est « inondé en bien plus grande abondance de larmes, sanglots et amour très intense, tout à l'amour de la T. S. Trinité ». Au début de la messe, l'abondance des larmes lui cause à un œil une douleur telle qu'il se demande s'il ne va pas le perdre ... A la fin, au *Placeat tibi sancta Trinitas,* « un amour très excessif et inondation de larmes intenses », et il remarque que les faveurs reçues avant et pendant la messe « allaient toutes à la T. S. Trinité, le soulevant et l'attirant à son amour ». Après la messe, comme il prie au pied de l'autel, « tant de sanglots et de larmes, tout allant à la T. S. Trinité, qu'il me semblait que je ne me résoudrais pas à me lever, en sentant un tel amour et une telle suavité spirituelle ».

Si donc on veut se reporter à la vieille distinction des âmes contemplatives en *séraphiques* et *chérubiques,* suivant que les dons infus par lesquels Dieu les conduit atteignent plus directement et plus manifestement la volonté ou l'intelligence, S. Ignace ne se classe dans aucun des deux groupes, mais il semble plutôt à placer dans le troisième ajouté par Mgr Saudreau, sous le nom d'âmes *angéliques,* chez qui ces dons infus ne se concentrent pas exclusivement à unir à Dieu les facultés purement spirituelles de l'homme, mais atteignent aussi les facultés du concret et de l'exécution, mémoire et imagination, tendant ainsi par elles-mêmes et immédiatement, non seulement à l'union mais au service [75].

Une caractéristique très notable et très nette du journal d'Ignace, comme de tous les documents que nous avons sur sa vie intérieure, c'est l'absence totale de ce qu'on pourrait appeler l'aspect *nuptial* de l'union mystique. Dans les *Exercices* (N. 353 et 365), il nous présentera l'Église comme l'Épouse du Christ, mais nulle part il ne considère l'âme comme épouse de Dieu, du Christ; nulle part cette union à la Trinité et à Jésus décrite en tant de manières et présentée comme si intime, n'est envisagée comme un *mariage spirituel.* Pas davantage du reste cette union n'apparaît comme une

---

[75] *Les Degrés de la vie spirituelle,* éd. 6, Paris-Angers, 1935, t. 2, n. 477-485. Mgr Saudreau range là S. Ignace parmi les mystiques *séraphiques,* avec S. François d'Assise: il me semble que, si on retient sa division en trois groupes, c'est, sans hésitation possible, dans le troisième, celui dont il voit le type en S. Paul, qu'il faut placer notre saint.

union transformante, fondant la vie de l'âme en celle de Dieu, faisant en quelque sorte disparaître notre vie propre dans celle du Christ vivant en nous. Rien chez notre saint qui ressemble au lyrisme du *Cantique spirituel* et de la *Vive flamme* de S. Jean de la Croix: non seulement les magnifiques dons poétiques du Docteur Carme manquent totalement au fondateur de la Compagnie, mais le fond même des pensées exprimées dans ces pages, cette ardente aspiration à l'égalité d'amour, à l'union consommée dans la complète nudité de l'esprit, cette anticipation à travers les voiles de plus en plus ténus de la présence du bien-aimé, acheminement vers la claire vision, autant de traits caractéristiques dont il n'y a pas trace dans les notes d'Ignace.

Ce qui domine au contraire tous les rapports de celui-ci avec les divines Personnes, avec le Christ, c'est l'attitude humble et aimante du serviteur, le souci de discerner dans ses moindres nuances le service désiré, la générosité à l'accomplir grandement et parfaitement, si coûteux soit-il, dans un élan joyeux d'amour, mais aussi avec un sentiment profond de la majesté infinie de Dieu et de sa transcendante sainteté. Et nous retrouvons ainsi, à plus de vingt ans de distance, ces pensées de service insigne du plus haut des maîtres, dont la grâce s'était déjà servie pour détacher du monde le blessé de Pampelune.

Très significative est à ce point de vue toute la première partie du *Journal,* du 2 février au 12 mars, occupée entièrement par la délibération sur la pauvreté des églises de la Compagnie: celle-ci doit-elle exclure tous revenus stables, non seulement pour l'entretien des profès, mais aussi pour les frais de culte des églises des maison professes? [76] Pendant quarante jours Ignace appliquera de son côté tous les conseils qu'il donne dans ses *Exercices* pour faire une bonne élection, pour trouver la volonté de Dieu sur un point donné; mais les grâces qui lui seront accordées pendant ce temps, toutes gratuites et infuses qu'elles sont, viendront elles aussi converger dans le même sens de la volonté de Dieu à discerner. Ce qui domine tout dans cette délibération, c'est, selon le second temps de l'élection dans les *Exercices* (n. 176), l'expérimentation des motions intérieures qui sont soigneusement

---

[76] Sur le point précis qui était l'objet de cette délibération et sur son importance, voir dans MHSI., *Constitutiones,* I, p. 35-37 (note).

notées dès le premier jour: le 2 février, abondance de dévotion et de larmes, le tout inclinant davantage « à rien », à ne rien posséder; de même les 3, 4, 5, 6, 7 février. Ignace offre à Dieu sa résolution de n'accepter aucune possession pour ses églises, et note comme approbation les grâces reçues, par exemple le 10 (p. 89, 66). Conformément à ce qu'il recommandait à ses exercitants, il ne se contente pas d'une indication quelconque, mais veut trouver beaucoup de lumière (asaz claridad) dans ces expériences, il demande longuement et instamment, il fait demander par ses médiateurs, que Dieu daigne clairement confirmer cette décision. C'est même une telle supplication, ardente, parfois angoissée, presque impatiente, pour obtenir cette confirmation divine, qui occupera la majeure partie des notes de ces quarante jours, et se terminera le 12 mars, à travers les obscurités et les tentations, par une dernière effusion de lumière et une décision irrévocable, ponctuée par le mot *Finido,* bien en vedette (p. 125, 70) [77].

Révélatrices de la même orientation générale sont aussi une série de lumières et de sentiments, au début de la seconde partie du *Journal,* sur l'humble *respect* devant la Majesté divine. Le 14 mars, au milieu des larmes et de la dévotion habituelles allant tantôt au Père, tantôt au Fils, une pensée pénètre l'âme d'Ignace: « avec quelle révérence et quel respect (reverencia y acatamiento) il devait à la messe nommer Dieu Notre Seigneur », et comment ce qu'il devait chercher ce n'étaient pas les larmes, mais cette révérence et ce respect; et il se livre à ce sentiment de respect, qui n'est pas de lui, mais vient de Dieu, ce qui ne fait qu'augmenter la dévotion et les larmes. Il est persuadé « que c'était là la voie que le Seigneur voulait me montrer, comme les jours précédents je sentais qu'il voulait me montrer quelque chose; si bien qu'en disant la messe, je me persuadais que, pour le profit de mon âme, je devais faire plus de cas de cette grâce que de toutes les grâces passées » (p. 127, 11 ss.). Et ce don de respect infus continue les jours suivants: *acatamiento, reverencia, umildad,*

---

[77] On a un autre exemple de délibération surnaturelle d'Ignace résumé dans sa lettre du 5 juin 1552 à François de Borgia (*Epist.,* IV, 283), au sujet du projet de Jules III de nommer François cardinal, à la demande de Charles-Quint; cf. SUAU, *S. François de Borgia,* Paris, 1910, pag. 271.

reviennent explicitement chaque jour du 14 au 27 mars. Le 30, les lumières portent sur le caractère amoureux de ce respect: ce n'est pas de la crainte, mais de l'amour qu'il doit naître (p. 131, 38). Le 4 avril, le saint note que « si l'on n'obtient pas le respect amoureux, il faut chercher le respect craintif en pensant à ses propres fautes, pour arriver ainsi au respect amoureux » (p. 133, 95) ; réflexion suggérée sans doute par le fait que la veille 3 avril, ni avant, ni pendant, ni après la messe, il n'avait eu de larmes, privation acceptée avec résignation et confiance, tandis que le 4 il pouvait noter abondance de larmes, d'intelligences et de sentiments intérieurs.

On pourrait se demander si cette orientation des grâces mystiques relatées dans le *Journal,* vers le service, la recherche et l'accomplissement de la volonté de Dieu, ne tient pas surtout aux circonstances spéciales de la rédaction de ces notes. Mais, si l'on rapproche les indices relevés ici, de tout l'ensemble des constatations faites déjà et à faire encore, il ne me semble pas douteux qu'il y ait là un trait vraiment constant de l'action divine dans l'âme d'Ignace, en parfaite concordance avec tout ce que nous savons de sa vie intérieure dès le début, de ce que nous constaterons plus loin dans les *Exercices,* les *Constitutions,* la correspondance, où cette pensée du service de Dieu, de sa gloire à procurer, de sa volonté à connaître et accomplir, domine et oriente tout. En sorte que conseils et méthodes du saint nous apparaissent comme étant avant tout l'écho et la traduction pratique pour l'ensemble des âmes des grâces par lesquelles Dieu a donné à sa vie spirituelle l'orientation fixée pour lui par le libre choix de sa Providence. Ces triples colloques, par exemple, où les *Exercices* nous font demander à Marie, au Christ, au Père, les grâces plus essentielles de la retraite, que sont-ils autre chose que la transposition des faveurs mystiques rappelées tout à l'heure?

Pas plus que les mystiques de l'amour n'excluent la lumière, ni les mystiques de lumière l'amour, pas plus que ni les unes ni les autres n'excluent ou n'oublient le service de Dieu, fruit et conséquence nécessaire de l'union, pas plus la voie mystique d'Ignace n'exclut l'union à la Trinité par la foi et l'amour, dans le Christ; mais, comme ce qui donne à d'autres mystiques leur physionomie propre c'est le rayonnement de la lumière ou le feu de l'amour, c'est chez lui ce

service aimant, magnanime et humble, vers lequel convergent d'abord, sur lequel sont centrés, polarisés tous les magnifiques dons infus dont il est comblé.

S'il le fallait du reste, les caractères psychologiques de ces grâces viendraient confirmer que nous ne sommes pas ici en présence d'une mystique d'introversion, d'union à Dieu à la fine pointe de l'âme, aussi loin que possible de tout le sensible, mais en présence d'une action divine atteignant l'âme entière, dans toutes les facultés qu'elle peut mettre au service de Dieu.

Psychologie de la mystique ignatienne

Il est impossible même d'essayer le tracé d'un itinéraire mystique de S. Ignace: les points de repère nous manquent trop, et nous ne sommes renseignés avec quelque détail que sur deux portions de cet itinéraire, Manrèse et Rome pour l'année du journal, 1544. Toutefois, nous pouvons le constater, quel qu'ait été dans le secret de son âme cet itinéraire du saint, il a été assurément une voie d'abnégation de plus en plus totale, de domaine sans cesse plus complet sur ses passions et toute la partie sensible de son âme, mais il n'a nullement été une voie de dégagement graduel, d'évasion toujours plus entière hors du sensible, entièrement différent en cela du type qu'on pourrait appeler « dionysien ».

De là dans les grâces reçues, même les plus hautes, la part relativement considérable qui restera jusqu'au bout à l'imagination, à la sensibilité, aux contre-coups de ces grâces sur l'organisme, et la coexistence jusqu'au bout aussi de ces dons infus avec des industries et des pratiques que l'on serait tenté de réserver à l'ascèse élémentaire.

Nous avons déjà entendu le saint nous dire qu'il ne se livre qu'avec réserve à l'action divine toujours prête à se faire sentir, et cela pour ne pas achever d'épuiser ses forces et de ruiner sa santé. Le journal de 1544 nous apporte quelques exemples concrets de ce retentissement des dons infus sur l'organisme. Le 8 février, Ignace se sent transporté en présence du Père, et à ce moment ses cheveux se dressent et il éprouve dans tout le corps « comme une ardeur très notable » (p. 88, 47). Le 19, il sent sa poitrine se serrer à cause de l'intensité de l'amour (p. 100, 62). Souvent il note la chaleur, ordinairement chaleur intérieure, spirituelle, mais aussi parfois, com-

me le 9 mars, « chaleur extérieure qui le meut à dévotion et à joie d'esprit » (p. 122, 67), ou le 14 avril, « beaucoup de chaleur intérieure et extérieure, paraissant plus surnaturelle, et sans larmes » (p. 134, 25).

Soit dans les confidences sur Manrèse, soit dans les passages déjà cités du journal, plusieurs cas se sont présentés de visions imaginatives très simples, en particulier, au 6 mars, l'« Essence divine en forme sphérique un peu plus grande que les dimensions apparentes du soleil »; de nouveau, après la messe, « le même être ou vision sphérique »; encore à S. Pierre, « en la même couleur lumineuse le même être divin »; et à la nuit, pendant qu'il écrit ses notes, « l'intelligence voit quelque chose, quoique en très grande partie non avec la même clarté, mais comme une assez grosse étincelle (centella grandezilla) », objet qui attire à lui l'intelligence et montre qu'il est la même Essence divine contemplée auparavant.

S'il s'agissait là de visions imaginatives proprement dites, dans lesquelles Dieu manifeste une vérité à l'âme en la lui faisant connaître par le moyen d'images, on comprendrait mal que Dieu eût choisi des images si déficientes et si pauvres; et surtout il n'y aurait aucune proportion entre ces images et l'enrichissement intellectuel produit par elles, tel que le constate le saint: le 19 février, « son entendement est éclairé à tel point [sur la Trinité] qu'il lui paraissait qu'avec de solides études il n'en saurait pas autant ... même en étudiant toute sa vie » (p. 100, 70); pour ces riches lumières intellectuelles, aucun accompagnement imaginatif n'est signalé au moment de la messe, mais Ignace ajoute que pendant le reste du jour, même en circulant en ville, il continuait avec une grande joie intérieure à se représenter la T. S. Trinité « en voyant tantôt trois créatures raisonnables, tantôt trois animaux, tantôt trois autres choses, et ainsi de suite » (p. 101, 87). Dans ses *Règles du discernement des esprits* [78], lui-même nous avertit de distinguer soigneusement ce qui est action immédiate de Dieu dans l'âme, et les réactions qui peuvent suivre influencées par nos habitudes, nos préjugés, etc.: il semble bien que ce soit ici le cas d'appliquer ce principe. Ce qui vient de Dieu, c'est la lumière intellectuelle et l'amour infus pour les divines Personnes; les éléments imaginatifs qui accompagnent ces lumières et cet amour, sont simplement le produit de cette réac-

---

[78] Pour la 2e semaine, règle 8, *Exercitia*, n. 336.

tion spontanée de la partie sensible par contre-coup de l'action divine reçue dans la partie spirituelle, et leur pauvreté est la marque du caractère propre de l'imagination d'Ignace, aussi faible dans l'ordre des créations symboliques qu'elle était forte pour imaginer des scènes concrètes de la vie.

Cette même tendance à traduire par des expressions d'ordre sensible très simples les réalités les plus spirituelles, se manifeste encore dans les qualificatifs donnés par Ignace à la dévotion et aux autres grâces qu'il reçoit: le 6 mars, « dévotion avec grande suavité et clarté mêlée de couleur »; le 18 février, une certaine dévotion « chaude et comme rouge ». Nous avons vu que cette sensation de chaleur est très fréquente; au contraire, celle de *toucher,* si commune chez d'autres mystiques, ne se rencontre qu'une fois, au 4 mars, où il est parlé de très grands « tocamientos » (p. 114, 42) [79].

Autant qu'on en peut juger par les documents que nous avons, les communications divines reçues par Ignace l'ont été presque toujours sous forme de simples visions, l'exception la plus connue étant la célèbre parole entendue à la Storta. Une autre exception est peut-être, à moins qu'il ne s'agisse là d'un charisme de nature plus obscure, la faveur notée dans le *Journal* du 11 au 28 mai et désignée par le mot latin (non espagnol) de *loquela,* « don de la loquela accordé divinitus ». Le 11 mai il nous parle de la double loquela intérieure et extérieure et d'une « si grande harmonie intérieure avec la loquela intérieure, sans pouvoir l'exprimer ». Le lendemain il note ce « goût si grand de la loquela intérieure » qui « ressemble ou rappelle la loquela ou musique céleste »; la dévotion croît avec les larmes « en sentant ce qu'il sentait ou apprenait divinitus ». Le 13, la loquela intérieure est admirable, en augmentation sur les autres jours. Le 22, des doutes lui viennent au sujet « du goût ou suavité de la loquela, s'ils ne viendraient pas du mauvais esprit, vu que cessait la visite des larmes »; il lui semblait qu'il se délectait trop « dans le ton de la loquela pour ce qui était du son, sans faire autant d'attention au sens des paroles et de la loquela » (p. 139, 38). Les larmes reviennent, il se rassure, et de fait continue à noter cette loquela jusqu'au 28. Qu'est cette loquela, intérieure et extérieure, délicieuse à entendre comme une musique, qui a cependant un

---

[79] On notera que ce n'est pas le mot de *toques,* habituel chez S. Jean de la Croix.

sens et qui instruit Ignace? S'agit-il des paroles intérieures, classiques dans la mystique, mais auxquelles, nous l'avons dit, il semble avoir été peu habitué? Peut-être; en tout cas ce don reste obscur.

Mais ce qui est le plus extraordinaire et vraiment déconcertant dans la vie mystique d'Ignace, en particulier dans ce que nous en révèle son *Journal,* c'est la place qu'y occupent les larmes, le don des larmes. Dans la première partie du manuscrit, pour les quarante jours qui vont du 2 février au 12 mars, il est fait mention des larmes 175 fois, soit en moyenne plus de quatre fois par jour; dans la seconde partie, à dater du 14 mars apparaissent les notations algébriques (a l d, puis O C Y) qui désormais jusqu'au 27 février 1545, résumeront les notes marquant jour par jour la présence, l'abondance ou l'absence des larmes, avant, pendant, après la messe, à l'oraison, en chambre ou à la chapelle; et, les développements plus longs disparaissant à partir de la fin de mai, le *Journal* n'est plus, pour les neufs derniers mois, qu'un registre minutieusement tenu de ce don des larmes. Ajoutons que la mention des larmes est 26 fois accompagnée de celle de *sanglots* (sollo-ços) [80]; quatorze fois il est noté que les larmes empêchent le saint de parler: le 3 mars, par exemple, au début de la messe, il a toutes les peines du monde à pouvoir commencer et dire *In nomine Patris;* parfois l'abondance des larmes est telle qu'il craint de perdre la vue s'il continue à célébrer la messe: ainsi au 5 février, au 4 mars, et encore aux 5, 6, 7 et 21 octobre.

Tel est le fait dans sa réalité matérielle, fait dont je ne connais pas d'exemple équivalent dans la littérature spirituelle catholique. Si, en effet, cette tradition catholique a toujours eu une très haute estime des larmes, de la componction (componction de crainte et componction d'amour), et plus encore du don mystique des larmes [81], il ne me semble pas qu'il

---

80 Pour ces statistiques voir l'Index, à la fin du volume, p. 427, 429 (facultas loquendi, singulti ...).

81 On trouvera un certain nombre de textes groupés dans l'étude du P. J. NAVATEL, *La dévotion sensible, les larmes et les Exercices,* Enghien, 1920 (Coll. Biblioth. Exerc., n. 64); parmi les traités anciens, le plus développé me semble être les trois livres de S. Robert Bellarmin, *de Gemitu columbae sive de Bono lacrymarum* (Rome, 1617: I, nécessité des larmes; II, sources; III, fruits), bien que le saint s'y étende surtout sur les larmes de douleur, et assez peu sur les larmes d'amour, II, 10...;

y ait aucun saint ou sainte qui leur ait donné pratiquement une place pareille [82].

Interpréter ce fait dans le sens de larmes rendues fréquentes par un affaiblissement maladif, sénile, du système nerveux ou par un tempérament hyperémotif incapable de dominer ses impressions, et expliquer le soin avec lequel ces larmes sont notées par une illusion enfantine sur la valeur d'un phénomène purement physiologique, c'est une hypothèse commode [83], mais qui ne peut résister à un examen sérieux. Ignace n'a jamais passé pour une tête faible et un neurasthénique: amis et ennemis sont d'accord pour voir en lui une forte personnalité, à la volonté de fer dirigée par une ferme raison, et les œuvres réalisées par lui suffisent à en témoigner: en

voir encore LOPEZ EZQUERRA, *Lucerna mystica* (1691), tr. 5, c. 15, insistant sur le don infus des larmes et ses diverses formes; BENOIT XIV, *De Servorum Dei Beatif.*, III, c. 26, n. 10-11; THÉOPHILE RAYNAUD, *Heteroclita spiritualia*, I, sect. 2, p. 5, n. 20 ss., etc. — Sur les larmes « expression du sentiment mystique » chez S. Augustin, voir les remarques de A. MANDOUZE dans Vie Spirituelle, t. 60 (1939), p. 34-55.

82 Il peut cependant être intéressant de noter la place considérable que fait aux larmes dans son *Art de Contemplation*, le Bx Raymond Lull (cf. RAM., 6, 1925, p. 373-377 et mes *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 305-309), dont on a plusieurs fois signalé les points de ressemblance avec S. Ignace, par exemple E. ALLISON PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, I, London, 1927, p. 4 ss.

83 C'est celle de M. P. M. BAUMGARTEN dans un article de la Zeitschr. f. Kirchengesch., t. 56 (1937) p. 405-408: pour lui Ignace est un tempérament d'une émotivité maladive et naïve, prenant les photismes les plus banals pour des visions, pleurant à tout bout de champ, partageant l'engouement de certains milieux de son temps pour les larmes considérées comme l'essentiel de la dévotion, se perdant dans les détails et les notations sans fin des choses les plus futiles ... Que la santé d'Ignace fût précaire et souvent mauvaise, on le sait; en particulier pour la fin de 1543, une lettre des compagnons de Rome à ceux d'Espagne nous atteste qu'il doit pour raison de santé se décharger sur eux de la correspondance (*Mon. Ignat.*, I, *Epist.*, t. I, p. 285), et de fait pour l'année 1544 nous n'avons dans l'édition des lettres que trois billets et un fragment de lettre (*ibid.*, p. 291 ss.), beaucoup moins que pour les années précédentes et suivantes; qu'il eut le souci du détail, du contrôle, de la notation, le trait n'est pas moins connu, et lui est commun avec de très grands hommes, Napoléon par exemple; qu'il eut une sensibilité très vive, en dépit d'une extraordinaire maîtrise de lui-même, telle qu'elle est attestée à chaque page du *Memoriale* de Gonzales de Camara auquel nous renvoie P. M. B., la chose est certaine et le *Journal* le montre ... Mais il y a un abîme entre ces faits et la faiblesse d'esprit, le manque d'énergie et l'illuminisme enfantin attribués par B. au fondateur de la Compagnie de Jésus, dont l'œuvre manifeste et l'influence attestée par tous les documents deviendraient alors l'énigme la plus insoluble.

1544-1545, il est en plein travail pour organiser et dilater la Compagnie; c'est le moment où se fondent les premiers collèges, où à Rome lui-même fonde Saint-Marthe et va fonder le collège Romain et le collège Germanique ...

D'un autre côté, on sait la défiance du saint envers les amateurs de visions et de faveurs sensibles: il suffira de rappeler sa lettre de juillet 1549 à François de Borgia à propos des révélations colportées par Oviedo et Onfroy, lettre écrite par Polanco, mais revue et corrigée par lui [84]. Pour les larmes en particulier, on peut se reporter à la lettre du 22 novembre 1553, envoyée de sa part par Polanco au P. Nicolas de Gouda: « Le don des larmes ne doit pas se demander d'une façon absolue: il n'est pas nécessaire, et il n'est bon et convenable ni absolument, ni pour tous ... Certains l'ont parce que leur nature est telle que chez eux les affections de la partie supérieure de l'âme ont leur contre-coup dans la partie inférieure, ou parce que Dieu, voyant qu'il leur convient, le leur accorde; mais cela ne fait pas qu'ils aient une charité plus grande, ni qu'ils fassent plus de bien que d'autres qui n'ont pas ces larmes, bien que dans la partie supérieure leur charité ne soit pas moindre ... Et je dis à V. R. que pour certains, alors même qu'il serait en mon pouvoir de leur accorder ce don, je ne le leur donnerais pas, parce que ces larmes ne servent pas à augmenter la charité chez eux, et nuisent à leur corps et à leur tête, empêchant par suite certains exercices de charité » [85].

Mais si les larmes ont ainsi une valeur secondaire, pourquoi une telle place leur est-elle faite dans le *Journal*? Je ne vois, pour ma part, qu'une seule explication plausible, et c'est d'admettre que chez Ignace, soit en raison de son tempérament, soit par libre disposition de Dieu, comme le rappelle la lettre citée à l'instant, ce phénomène matériel des larmes se trouvait en fait lié à certaines grâces infuses, à des dons spirituels et intérieurs tout particulièrement précieux pour lui; et que, par conséquent, ces innombrables notes sur les larmes avaient pour but de lui rappeler quand et dans quelles circonstances ces faveurs spirituelles lui avaient été accordées [86].

---

[84] *Epist.*, t. 12, p. 633-654; extraits dans P. DUDON, *Lettres* ... p. 171-176.

[85] *Ibid.*, t. 5, p. 513.

[86] Ceci sans contredire la doctrine exposée plus haut: le 16 mars (p. 127, 35), il demande que « à égal service de sa divine Majesté, visites

Et ce n'est pas là une hypothèse gratuite. Dans une lettre à Borgia, du 20 septembre 1548, le saint distingue trois sortes de larmes: celles que provoque la pensée de nos péchés et de ceux des autres; celles que nous arrache la contemplation des mystères de la vie du Christ; celles enfin qui naissent de l'amour pour les Personnes divines. Ces dernières sont les plus excellentes en soi, bien que pour chacun les meilleures soient celles « par lesquelles Dieu Notre Seigneur se communique davantage à lui, lui faisant part de ses dons très saints et de ces grâces spirituelles ». Dans le Journal, au 14 mars, il parle de larmes « se terminant tantôt au Père, tantôt au Fils, tantôt etc., tantôt aux saints, mais sans aucune vision, sinon en tant que la dévotion se terminait par moments tantôt à l'un, tantôt à l'autre » (p. 126, 6); le 11 mai, les larmes « me paraissent très, très différentes de toutes celles que j'avais eues auparavant, tant elles venaient lentes, intérieures, suaves, sans bruit et sans grandes motions, tant, me semble-t-il, elles venaient de l'intérieur, sans que je sache l'expliquer » (p. 137, 85). Il paraît donc bien qu'il y avait pour Ignace liaison intime, et quasi équivalence, entre les larmes et les faveurs intérieures dont elles étaient la manifestation.

Pourquoi dans ses notations marque-t-il, si largement dès le début, exclusivement dans la suite, les larmes plutôt que les grâces spirituelles signifiées par elles? Pour plus de simplicité, ce mot ayant pour lui un sens bien connu et très riche, lui rappelant d'un trait tout un ensemble d'états intérieurs? Peut-être, bien que la chose reste obscure. Mais quoi qu'il en soit des explications, le fait demeure de ces larmes continuelles et minutieusement notées, dans une vie de la plus haute contemplation, fait étrange et caractéristique.

Ce fait, si bien attesté pour 1544, dura-t-il jusqu'à la mort du saint? Il ne semble pas, à s'en tenir au témoignage de Gonzales de Camara et de Ribadeneira. Le premier nous dit dans son *Memoriale* qu'Ignace « était habitué à pleurer de façon si continuelle que, lorsque à la messe il ne pleurait pas trois fois, il s'estimait privé de consolation ... Le médecin

---

ou larmes ne lui soient pas données, ou qu'il soit donné de se réjouir purement et sans intérêt des grâces et visites de Dieu ». Le lendemain il comprend cependant que c'est la volonté de Dieu qu'il fasse effort pour trouver ces grâces. Il sent donc nettement le danger de s'attacher à ces dons, et en même temps voit non moins nettement que la volonté divine est qu'il les cherche.

lui commanda de ne plus pleurer et lui, obéit; et en obéissant ainsi, comme il a coutume en ces choses, il a encore beaucoup plus de consolations sans pleurer qu'il n'en avait auparavant. Cela notre Père le confessa au P. Polanco, selon ce que me dit le Docteur Olave »[87]. Ribadeneira nous dit de son côté qu'Ignace, malgré le tort que ces larmes faisaient à sa santé, ne pouvait se résigner à les arrêter, craignant d'arrêter aussi du même coup le flot des consolations divines; mais que cependant il finit par céder aux instances des médecins, et que les consolations au contraire ne firent qu'augmenter[88]. Il sera permis de ne pas accepter la manière dont Ribadeneira interprète les sentiments de son Père en nous disant qu'il mettait les douceurs spirituelles au-dessus de la santé à conserver, manière de penser qui concorderait peu avec les enseignements rappelés plus haut: mais le fait même de cette barrière imposée au flot des larmes sur intervention des médecins, doit être retenu. Par conséquent l'état de choses que nous révèle le Journal pour 1544 ne semble pas avoir duré jusqu'à la fin, du moins en ce qui concerne l'abondance des larmes; car nous avons déjà vu qu'avec l'affaiblissement des forces d'Ignace, le contre-coup sur l'organisme des consolations et grâces divines, loin de diminuer, avait crû au point de l'obliger à célébrer la messe, non plus tous les jours, comme il le faisait encore en 1544, mais seulement les « dimanches et jours de fêtes »[89].

---

[87] *Memoriale,* n. 183, dans *Scr. de S. Ignat.*, I, p. 244; *Fontes Narr.* I, p. 638-639.

[88] *De Actis* ... n. 43, *Scr.* I, p. 355: « Cum lacrymarum vi maxima abundaret, et consolationem illae eximiam spiritui et debilitatem corpori afferrent (aliquando namque propе orbatus oculis est lacrymarum fluxu), et spiritus suavitatem corporis sanitati praeferret, timeretque ne, si lacrymas cohiberet, tanta illa ac tam affluens divinae consolationis dulcedo minueretur, tandem ratione et consilio medicorum victus, sibi a lacrymis temperavit, easque quasi habenis regebat, ut cum vellet prae devotione fleret, cum nollet abstineret. Sed tamen tanta postea subsecuta est consolationis divinae abundantia, ut oculorum ariditas influentem gratiam non reprimeret, sed magis augeret ».

[89] Il y aurait d'autres traits encore à relever: par exemple la consolation que procurent à Ignace musique et chants, et même le soulage-

Ascèse persévérante

Un autre trait de la vie intérieure de notre saint est la coexistence chez lui jusqu'au bout, des dons infus les plus éminents avec des pratiques ascétiques qui sembleraient à beaucoup uniquement bonnes pour des commençants.

En première ligne l'usage des fréquents examens de conscience continuée jusqu'à la fin de sa vie. Nous avons déjà entendu Laínez témoigner en 1547 de son soin à comparer « semaine à semaine, mois à mois, jour à jour, cherchant chaque jour à faire des progrès »[90]. Ribadeneira précisera: « Il a toujours gardé cette habitude d'examiner sa conscience à chaque heure et de se demander avec un soin très attentif comment s'était passée cette heure. Que si, au bout de l'heure, il survenait quelque affaire plus importante ou une occupation empêchant ce pieux exercice, il renvoyait l'examen, mais au premier moment libre ou à l'heure suivante, il compensait ce retard ». Et suit le trait souvent cité: le saint demande à brûle-pourpoint à un père qu'il rencontre, combien de fois ce jour-là il avait déjà examiné sa conscience, et celui-ci ayant répondu: sept fois, « Si peu? » dit-il, bien que le jour ne fût pas encore très avancé[91]. Gonzales de Camara nous confirme, pour les toutes dernières années de la vie d'Ignace, qu'à chaque heure qui sonnait, de jour, et aussi de nuit quand il était éveillé, il faisait cet examen[92].

Et cet examen n'était pas seulement un regard sur la manière plus ou moins parfaite dont les actions avaient été accomplies, mais aussi une humble recherche des fautes qui lui avaient échappé: c'est encore Ribadeneira qui nous l'atteste dans une note de 1554. Ignace redoutait tellement la moindre ombre de péché qu'il lui arrivait souvent d'examiner

---

ment corporel qu'il y trouve (CAMARA, *Memoriale,* n. 177-178, *Scr.* I, p. 242; *Fontes Narr.* I, p. 636-637; RIBADENEIRA, *De actis* ... n. 29, p. 348); le fait encore, rapporté par Ribadeneira (*Dicta et facta,* I, n. 16, 17, 20, p. 396), qu'un certain bien-être corporel l'aidait à trouver Dieu, ce qui lui faisait comprendre que la volonté de Dieu était qu'il prît soin de sa santé.

90 *Scr. de S. Ign.,* I, p. 127; *Fontes Narr.* I, p. 140.

91 *De actis* ..., n. 42, *Scr.* I, p. 354.

92 *Memoriale,* n. 24, *Scr.* I, p. 164; *Fontes Narr.* I, p. 542.

avec le plus grand soin s'il n'y avait pas quelque faute dans des actes où il semblait n'y en avoir pas trace, pensée fugitive, léger acquiescement de la volonté et autres menus détails où nous nous n'aurions rien trouvé, même avec un examen très attentif. « J'ai appris de lui-même qu'il avait une fois fait venir son confesseur pour se confesser d'une seule faute: c'était d'avoir manifesté à trois pères un défaut d'un certain père, alors que pour porter remède à ses misères il eût suffi de le dire à deux; et cependant ces misères étaient nombreuses et n'étaient pas inconnues au troisième père et celui-ci ne risquait pas de concevoir par suite de cette seule communication une plus mauvaise idée de cet homme »[93].

Ce qu'étaient ces fautes qu'Ignace poursuivait avec tant de rigueur, et quels sentiments elles lui inspiraient, le *Journal* de 1544 nous le fait connaître par quelques exemples concrets. Le 12 février, les notes sont précédées de ce titre: « Des Personnes qui se cachent » et, dans un passage raturé après coup, le saint écrit que, pendant qu'il rendait grâces aux divines Personnes pour les lumières reçues, il a interrompu sa prière pour aller faire cesser le bruit qu'on faisait dans la pièce voisine; le lendemain 13, il comprend qu'il a « beaucoup manqué (faltado) en laissant la veille les Personnes divines au moment de les remercier » (p. 92, 34); aussi ne célèbre-t-il pas la messe de la Trinité, comme il en avait l'intention, mais celle de Notre Dame, afin d'implorer par son intercession et celle de son Fils le pardon de ce manquement. Les jours suivants sont occupés par un vif sentiment de cette faute, joint à la confiance de retrouver ce qu'il a perdu. Le 18 février, c'est un mouvement d'impatience devant la lenteur de Dieu à lui accorder la confirmation sollicitée pour ses décisions, « s'indignant, dit-il, contre la Très Sainte Trinité » (p. 100, 49); le lendemain, il sent sa faute (el mal espíritu pasado); mais il est à noter que ce sentiment profond de la gravité du moindre manquement à la Majesté de Dieu, n'empêche pas en lui « une dévotion très grande, reposée et tranquille ». Le 24, il sent que la confirmation demandée lui est communiquée par Jésus et il supplie celui-ci de lui obtenir le pardon, la « réconciliation avec les trois Personnes divines »; plus d'impatience, il le prie uniquement de conformer sa volonté à celle de la T. S. Trinité, de la façon qui lui paraîtra

[93] *De Actis* ..., n. 41, *Scr.* I, p. 354.

meilleure (p. 107, 60). Le 2 mars, Ignace est encore troublé par le bruit fait autour de lui et tenté de renoncer à dire la messe; le 12, semblable tentation, occasionnée elle aussi semble-t-il par le bruit, plus longuement décrite: « me trouvant privé de tout secours, sans pouvoir obtenir aucun goût des médiateurs, ni des Personnes divines, mais aussi loin et aussi séparé que si je n'avais jamais rien senti d'eux ou que je ne dusse plus rien sentir à l'avenir, des pensées me venant, tantôt contre Jésus, tantôt contre d'autres, me trouvant ainsi embrouillé de pensées diverses, de quitter la maison et d'aller louer une chambre pour éviter le bruit, de rester sans manger ... ». Puis, avec le fervent attachement à la volonté de Dieu, « les ténèbres commencent à s'en aller peu à peu », les larmes viennent, augmentent, et c'est la visite de Dieu avec la lumière complète.

Inutile de souligner l'intérêt de ces difficultés et tentations d'ordre si banal, aboutissant parfois à de légères défaillances de la volonté, au milieu des faveurs insignes dont est comblé le saint: peu de textes, je crois, nous font mieux saisir ce que sont ces inclinations désordonnées et ces petites fautes de fragilité dont les plus grands saints, nous le savons par la théologie, n'arrivent jamais à se libérer complètement. Mais aussi ces exemples nous permettent de mieux comprendre le sens et les motifs de ces examens si fréquents d'Ignace.

Examens qui sont en relation étroite avec le trait souvent noté chez lui par les témoins: « en tous les mouvements extérieurs, on sent toujours que la réflexion les a précédés ». Le 21 février 1555, il dit lui-même à Gonzales de Camara que « jamais il ne se met à faire aucune chose inopinément (de momento), bien qu'il ait tous les motifs pour cela, sans avoir recouru à Dieu »; ce qui donne au ministre l'occasion de rappeler la phrase habituelle de son supérieur quand, après une délibération, il avait l'intention de prier encore avant de rien décider: « Dormiremos sobre ello », Nous dormirons là-dessus [94].

Cet emploi de toutes les lumières humaines uni au recours à Dieu se retrouve dans cette délibération de quarante jours qui forme la première partie du journal de 1544. Nous avons vu avec quelle instance il demandait à Dieu de lui

---

[94] *Memoriale*, n. 26; 162, *Scr.* I, p. 165; 234; *Fontes Narr.* I, p. 543, 628; voir au n. 289 ss. les réprimandes du saint à Gonzales lui-même pour avoir parlé et agi sans réflexion.

faire connaître sa volonté par les mouvements intérieurs de la grâce. Néanmoins, si complètement qu'il attende d'en haut toute vraie lumière, si conscient qu'il soit de l'action extraordinaire de Dieu en lui, il ne néglige cependant pas ce que, dans les *Exercices* (n. 177), il appelle le « Troisième temps » d'une bonne élection, l'examen prolongé des raisons pour et contre selon les principes de la foi: le 8 février il emploie une heure et demie le matin, et autant dans la soirée à repasser son élection (pasar, andar por las electiones), à revoir et peser à nouveau les motifs que nous avons encore consignés de sa main sur deux feuillets [95]. Le 16 février de nouveau, une heure, après la messe, est consacrée au même travail et le soir il prend encore « ses papiers » (p. 95, 15; 21).

Aux mêmes habitudes se rattache évidemment le soin de noter les lumières et grâces reçues, en particulier cette extraordinaire comptabilité des larmes versées en 1544, avant, pendant et après la messe. On retrouve ainsi à l'autre extrémité de la vie d'Ignace le trait fort justement noté comme un des facteurs essentiels de sa conversion [96], cette étonnante puissance de réflexion sur soi-même, de contrôle intérieur, qui, sauf la crise de Manrèse, n'a jamais eu rien de commun avec le scrupule ou le repliement étroit et égoïste de l'âme sur elle-même.

Le résultat d'une si sévère ascèse intérieure fut ce complet domaine sur ses passions, avec son corollaire de force et de constance dans l'action, que tous les témoins soulignent à l'envi, et qui les jetait (Camara en particulier, bien placé pour en juger) dans une véritable stupéfaction. C'est ce mot de stupéfaction (espantar) qui revient sous la plume de Gonzales en voyant cet homme devenir quand il veut terrible au point de faire trembler devant lui comme de petits garçons des hommes tels que Laínez, et, à peine la porte fermée, retrouver son calme comme si rien n'avait été; stupéfaction aussi en le voyant poursuivre inébranlable les desseins une fois mûrement formés, en dépit de toutes les tempêtes, de toutes les difficultés, de toutes les oppositions [97]. Et, avec cette

---

95 Dans *Constitutiones* (MHSI), t. I, p. 78-81.

96 Voir P. Leturia, *El Gentilhombre Inigo* ... p. 166: « Se ha señalado siempre como uno de los rasgos mas salientes del caracter vasco de S. Ignacio el de su concentración interior y individualismo reflexivo ».

97 Gonzales de Camara, *Memoriale*, n. 26; 207; 250. — Ribadeneira, *De actis* ... n. 65; 80; 81, *Scr.* I, p. 367; 375.

force, une chaleur, une profondeur, une tendresse d'affection envers ces mêmes compagnons que tout à l'heure il faisait trembler, telles que plus tard, dans leurs souvenirs, ce qui se présente d'abord à leur pensée c'est l'amour qu'il avait su leur inspirer, cet amour qui, au fond de l'orient, faisait pleurer Xavier à la lecture de ses lettres.

Conclusion

De tout cet ensemble de faits, sommairement et cependant longuement rappelés, on peut, semble-t-il, se faire une idée suffisante de ce qu'a été cette expérience spirituelle personnelle de S. Ignace, en dehors de laquelle on ne comprendra pas pleinement sa spiritualité et celle de la Compagnie: sur quel terrain la grâce a travaillé en lui, et comment elle y a travaillé.

Tempérament imaginatif et émotif, uni à une singulière puissance de réflexion et d'analyse de soi, uni surtout, ce qui est plus étonnant, à une volonté de fer; au début impulsif, mais expériences et méditations développent graduellement en lui la raison, le jugement ferme et précis, le sens des valeurs, des rapports exacts entre fin et moyens; rien cependant d'un raisonneur, pas de goût pour l'escrime dialectique et le raisonnement en lui-même, mais seulement une raison ferme et sûre.

Bien que imaginatif et émotif, il n'est ni poète, ni artiste, ni orateur; bien que réfléchi et profond dans ses intuitions, il n'est ni un homme de science, ni un spéculatif. Laínez notera nettement « las pocas partes de eloquencia y sciencia che tenía nuestro Padre », le peu d'éloquence et de science de Notre Père[98]. Aucune trace chez lui d'un amour de la forme, du bien dire, autrement que comme simple moyen d'action, pas plus que d'un goût pour la science prise en elle-même; l'étude ne l'attire elle aussi que comme moyen. Il n'est ni un poète comme S. François, ni un spéculatif comme S. Thomas, ni un poète théologien comme S. Jean de la Croix, ni même un écrivain né comme Sainte Térèse ou S. François de Sales. Une jolie phrase bien tournée, une belle image le laissera insensible. Son style est dur, compliqué, difficile

---

98 Ribadeneira, *Dicta* ... I, n. 2, p. 394.

dans ses précautions d'exactitude, bien plus préoccupé des choses que des mots, heurtant ceux-ci, les traitant despotiquement; loin, non seulement du charme littéraire d'un François de Sales, mais même de la délicieuse bonhommie d'un Vincent de Paul dans ses conférences aux Messieurs de S. Lazare ou aux Filles de la Charité; chez lui les formules splendides ne manqueront pas, mais elles naîtront uniquement de la force de la pensée; ses écrits captiveront quiconque les méditera, mais par les choses, non par la forme.

A ce point de vue, la remarque a déjà été faite, Ignace est aux antipodes de ses contemporains de la Renaissance, il est un médiéval égaré en plein XVIe siècle; non certes qu'il n'ait pas compris son temps, il a eu au contraire des intuitions de génie sur les besoins profonds de son époque; mais ses goûts, ses tendances, son intransigeant sérieux surnaturel l'opposaient violemment au naturalisme et au dilettantisme sceptique de tant d'humanistes, et l'on s'explique facilement son jugement si sévère sur Érasme et ses écrits [99].

Avec cela, un homme qui s'impose par son caractère, comme déjà à Pampelune, à l'ascendant de qui il est difficile de se soustraire, un chef né, dans toute la force du terme, qui partout où il passera, dès le début, dès Barcelone et Alcalá, fera déjà figure de meneur d'âmes et de réalisateur puissant, sachant à la fois voir juste et loin, commander avec une autorité qu'on ne songe pas un instant à discuter, joindre à la rudesse des sacrifices demandés une bonté, un amour si profonds et si vrais que c'est avant tout par le cœur qu'il s'attachera ceux qu'il aura à conduire.

Sur cette magnifique pâte humaine, quel a été le travail de la grâce? Deux mots me semblent pouvoir le résumer: « invasion mystique » s'emparant de l'âme à peine revenue à Dieu et ne la lâchant plus; lutte courageuse contre lui-même (j'allais dire ascèse impitoyable), coopérant avec une générosité sans défaillance à cette œuvre de Dieu dans l'âme.

« Invasion mystique » est le seul terme qui convienne à la vie de Manrèse, et les dernières années de Rome portent la même marque, aussi profonde et aussi évidente: inutile d'insister après les détails donnés plus haut. Mais on ne comprendra pas S. Ignace si on ne garde pas devant les yeux ce fait fondamental qu'il a été personnellement d'abord un

---

[99] Polanco, *Chron.*, t. 3, p. 165; *Epist.* t. 4, p. 106, 359, 484; t. 5, p. 95.

mystique au sens le plus fort du mot, au même degré qu'un S. François d'Assise ou un S. Jean de la Croix. A cette action des dons infus viennent s'ajouter pour modeler et travailler profondément son âme les épreuves envoyées par Dieu: maladies de Manrèse qui le mènent par deux fois aux portes du tombeau, maladie de Paris qui l'obligera en 1535 à interrompre ses études, maladies de Rome qui pèseront sur toute cette dernière période de sa vie et l'obligeront à se décharger presque complètement sur Nadal du gouvernement de la Compagnie; avec les maladies, les difficultés rencontrées dans l'étude par cet homme déjà âgé, pauvre, médiocrement doué pour ce genre de travail; avec ces difficultés, les persécutions et dénonciations qui le suivront d'Alcalá à Salamanque, puis à Paris, à Venise, à Rome même; avec les persécutions, les épreuves intérieures sur lesquelles nous ne savons guère quelque chose de précis que pour Manrèse, mais que nous entrevoyons dans la suite et qui ont dû à certaines heures être singulièrement aigües, à en juger par les vrais cris d'angoisse de quelques pages du journal de 1544.

En face de cette action divine, inspirées et soutenues elles aussi par la grâce, une fidélité et une générosité à y coopérer, une énergie à écarter par la mortification et l'abnégation tous les obstacles à cette action, qui ne se démentiront jamais. Ce sont d'abord les saintes folies de Manrèse, le pélerinage à Jérusalem sur les pas du Christ pauvre et humilié, les dures années d'étude avec leur inlassable application, le renouveau de Manrèse dans les premières années d'Italie, enfin, une fois la Compagnie fondée, l'austérité de l'obscure besogne quotidienne dans les petites chambres de la maison Frangipani, près de la Torre del Melangolo, et ensuite de Sainte-Marie de la Strada. C'est aussi l'effort incessant de ces examens continués jusqu'au bout pour tenir de plus en plus en bride ces violentes passions dont le journal nous fait encore entrevoir en 1544 les secrets réveils et qu'il vaincra au point de ne laisser aux témoins les plus intimes que le souvenir d'une absolue maîtrise de lui-même.

En même temps un lent travail intérieur, toujours guidé par la grâce, qui mettra à profit les expériences de ces longues années de préparation. Au début, ce qui domine tout c'est l'élan enthousiaste pour s'attacher au Christ passionnément aimé et le servir magnifiquement. Peu à peu les difficultés, les échecs, les réflexions, l'étude elle-même, dévelop-

peront dans l'âme d'Ignace cette forte raison surnaturelle, ce jugement si fermement dirigé par la foi, qui, sans rien diminuer de l'enthousiasme et de la docilité à la conduite divine, viendront s'y joindre pour former une harmonieuse union d'élan et d'amour avec une puissante raison au service du Christ, union qui est peut-être le trait le plus caractéristique de la personnalité spirituelle d'Ignace.

Telle me semble avoir été cette expérience spirituelle, toute centrée sur la pensée du plus grand service de Dieu, du Christ, de son Église et des âmes rachetées par lui, soulevée par une irrésistible poussée de grâce mystique, toute dirigée au but par les claires lumières de la foi et de la raison, expérience qui est le fondement et le point de départ de toute la spiritualité de la Compagnie, telle qu'elle s'est développée depuis quatre siècles.

Expérience personnelle d'Ignace dans sa propre vie intérieure, expérience aussi du Fondateur dans la formation de ses premiers disciples; expérience de sanctification personnelle, mais aussi expérience de sanctification des autres: pour une spiritualité d'ordre apostolique, la seconde, tout en étant conditionnée par elle, n'est guère moins importante que la première.

CHAPITRE II

LA FORMATION SPIRITUELLE DE SES DISCIPLES PAR S. IGNACE

PREMIERS ESSAIS

Un fait qui frappe d'emblée quand on s'arrête à considérer comment Ignace a compris et réalisé la formation spirituelle de ses disciples, c'est que dans cette voie il n'a pas pleinement réussi du premier coup, mais a connu d'abord une série d'échecs au moins partiels.

Nous l'avons vu, c'est dès Manrèse qu'il commence à « aider quelques âmes qui venaient le trouver, dans les choses de la vie spirituelle ». On connait quelques noms des familles et des personnes pieuses en relations alors avec lui; mais on ne sait rien ni sur les méthodes, ni sur les résultats de cet apostolat [1].

Au retour de Terre Sainte, à Barcelone, nous trouvons de nouveau autour du pèlerin une petite clientèle de personnes dévotes, au premier rang desquelles sont Isabel Roser et Inés Pascual. Malgré quelques détails connus par les confidences d'Inés et de son fils Jean, nous ne discernons encore rien de bien précis sur les conseils par lesquels il dirigeait alors ces âmes [2]: nous savons seulement que ces familles barcelonaises lui restèrent profondément attachées et demeurèrent très chrétiennes. Isabel Roser continuera à être de loin

---

[1] GONZALES DE CAMARA, *Acta*, n. 26, *Scr. de S. Ignat.*, I, p. 52; *Fontes Narr.*, I, p. 398; cf. J. CREIXELL, *S. Ignacio en Manresa*, Barcelone, 1914; DUDON, p. 79 ss.

[2] Voir J. CREIXELL, *S. Ignacio de Loyola*, Barcelone, 1922, I, p. 282-307; DUDON, p. 126-130; les dépositions du procès dans *Scr. de S. Ign.*, II.

dirigée par les lettres de l'étudiant, puis du fondateur qu'elle rejoindra à Rome pour y instituer sous sa direction, entre 1543 et 1547, une communauté de femmes: les difficultés qu'elle suscitera alors à Ignace donnent à penser que, s'il avait réussi à faire de cette bienfaitrice une sérieuse chrétienne, il n'arriva cependant pas à la faire vraiment entrer dans la voie de la sainteté [3].

Plus importante et plus efficace semble avoir été dès ce moment l'action d'Ignace dans certains couvents de Barcelone pour y ranimer une ferveur attiédie et y ramener une régularité moins insuffisante. C'est là aussi l'apostolat sous forme d'entretiens, parfois presque quotidiens; et nous savons qu'il eut des résultats assez considérables pour provoquer contre la vie du saint un attentat qui le laissa deux mois alité [4].

C'est enfin à Barcelone encore qu'il gagne à son genre de vie trois compagnons, Calisto Saa, Jean de Arteaga, Lope de Caceres qui vont le suivre à Alcalá où se joindra à eux un jeune français, Jean Raynal. Ces quatre premiers disciples partageront sa vie de pauvreté et de prière, ne se laisseront pas ébranler par les difficultés et l'épreuve du double procès d'Alcalá et suivront leur guide à Salamanque: mais quand celui-ci partira pour Paris, ils resteront en Espagne et se disperseront: Raynal se fera religieux, les autres embrasseront diverses carrières [5]. De ceux qui avaient été en relations avec Ignace à Alcalá, seuls son confesseur Miona et Diego de Eguía le suivront un jour, beaucoup plus tard, dans la Compagnie.

En même temps que ses compagnons de vie, le saint avait à Alcalá un groupe d'auditrices. Grâce à la double enquête du vicaire Figueroa, quoique les dépositions de ces auditrices contiennent plusieurs erreurs manifestes, nous sommes relativement bien renseignés sur les conseils spirituels

---

[3] Sur les vicissitudes de cette curieuse « communauté jésuitique de femmes », voir la note très précise du P. DUDON, p. 640-641: comme le dit celui-ci, les « mésaventures de la communauté romaine » poussèrent plus tard le saint à se refuser absolument à tous les essais semblables qui lui furent proposés en Espagne et en Portugal. Voir surtout dans *Epist. S. Ign.*, I, p. 437 et 488 deux lettres d'Ignace à Michel Torres (9 oct. 1546 et 3 mai 1547) sur cette affaire et, dans la première sur les démarches auprès du Pape pour obtenir que la Compagnie ne soit jamais chargée de communautés de femmes.

[4] DUDON, p. 132-135.

[5] *Ibid.*, p. 137; 201.

qu'elles recevaient [6]. Ignace leur « montrait le service de Dieu », on notera cette expression; il leur expliquait « les trois puissances, les cinq sens, les commandements de Dieu, le péché véniel et le péché mortel, il leur faisait faire l'examen de conscience deux fois le jour, la confession et la communion tous les huit jours ... » [7]. En somme ce qui constitue la première semaine des *Exercices,* avec la première des *Trois manières de prier.* Il leur enseignait aussi à ne pas s'étonner ni se décourager dans les désolations qui venaient pour elles alterner avec les consolations, conseil qui nous annonce les futures *Règles du discernement des esprits* pour la première semaine des Exercices. Les enquêtes nous font connaître l'état d'excitation nerveuse dans lequel se trouvaient les auditrices d'Ignace, les crises et les défaillances par lesquelles elles passaient. Lui, il attribue nettement ces faits au démon qui, irrité des progrès de ces femmes dans la vertu, les harcèle de tentations et les fait défaillir à cause de la répugnance qu'elles sentent en elles-mêmes; le saint les console quand il les voit en cet état et les encourage à rester fermes dans ces épreuves; que si elles le font, tout ne tardera pas à disparaître, dans deux mois, lui fait-on dire; il le sait par expérience, sauf pour les évanouissements que lui-même n'a pas éprouvés [8].

Ces quelques détails sont intéressants parce qu'ils nous montrent Ignace déjà en possession d'une partie au moins des méthodes qui constitueront les *Exercices,* et assez éclairé, assez expérimenté dans les choses spirituelles pour être utile à ces âmes tout en évitant les graves imprudences si faciles en de tels milieux, comme le prouvent les premiers procès des Alumbrados, contemporains de ces faits [9]: cette prudence du saint apparaît en particulier dans son insistance à détourner Marie del Vado et sa fille de leur projet d'aller courir le monde pour pratiquer la pauvreté et la chasteté qu'elles pouvaient aussi bien, et avec moins de périls, pratiquer à

---

[6] Les pièces de ces deux procès sont dans *Script. de S. Ign.,* I, p. 598-624 .

[7] *Scr. de S. Ign.* I, p. 611.

[8] *Scr. de S. Ign.,* I, p. 619.

[9] Voir B. Llorca, *Die spanische Inquisition und die « Alumbrados »,* Berlin, 1934, p. 6-34, sur les procès du début de XVI[e] siècle, en particulier dans la région de Tolède, et p. 35-40 sur les procès faits à Ignace considérés dans ce cadre des poursuites contre les Alumbrados.

Alcalá même[10]. Mais en même temps nous le voyons faisant ses « écoles » de directeur: que l'on compare ce que nous entrevoyons dans ces documents avec les directions que plus tard le chef de la Compagnie donnera à ses religieux, et on sentira le progrès que ces expériences et celles qui suivront, lui ont fait faire dans l'art difficile de la direction des âmes.

A Paris, nulle trace d'apostolat féminin, ce qui s'explique facilement par le fait qu'Ignace ne connaissait pas, ou ne connaissait que très imparfaitement le français, tandis que dans les milieux universitaires le latin lui permettait d'atteindre ceux qui, comme Pierre Favre, n'étaient pas espagnols. C'est cependant parmi ses compatriotes qu'il fera là aussi ses premières conquêtes, éphémères cette fois encore. Après le premier voyage fait en Flandre pour y trouver des ressources, en 1528, le saint donne les *Exercices* à trois espagnols, Jean de Castro, Pierre de Peralta et Amador, dont le changement de vie lui suscite de grosses difficultés; en même temps, nous dit-il, « il commença à se donner aux conversations spirituelles avec plus d'intensité »[11]. Plus tard Ignace retrouvera en 1535 Castro chartreux à Val de Christo, et Peralta, devenu chanoine de Tolède, y soutiendra les jésuites au temps des difficultés avec Siliceo[12] ... mais aucun des trois retraitants de 1528 ne restera avec lui pour fonder la Compagnie. Laínez nous fait entrevoir un apostolat universitaire plus étendu: « Dans le collège où il se trouvait, raconte-t-il, plusieurs se décidèrent à se confesser et à communier, d'autres à laisser complètement le monde, se mettant dans la voie de la pauvreté et de la croix; d'autres entrèrent en religion, où ils persévèrent avec bon exemple, certains dans l'ordre de S. François, d'autres dans celui de S. Dominique, d'autres à la Chartreuse »[13]. Il semble que, pendant qu'il suivait le cours des arts, Ignace ait presque complètement renoncé à cet apostolat parmi les étudiants: c'est à une telle réserve qu'il attribuait la tranquillité dont il jouit alors, « parce qu'il ne parlait à personne des choses de Dieu »[14], comptant bien reprendre ces entretiens une fois le cours terminé.

---

[10] CAMARA, *Acta*, n. 61, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 73; *Fontes Narr.* I, p. 448.
[11] CAMARA, *Acta*, n. 77, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 82; *Fontes Narr.* I, p. 468.
[12] S. IGNATII, *Epist.*, I, p. 97; 629.
[13] Lettre à Polanco, *Scr. de S. Ign.*, I, 110; *Fontes Narr.* I, p. 100.
[14] CAMARA, *Acta*, n. 82, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 86; *Fontes Narr.* I, p. 476.

Les premiers compagnons

Cette réserve cependant ne fut pas absolue: Laínez nous montre autour du saint, en 1535, quand il doit quitter Paris, « dix ou douze qui *par voie d'oraison,* s'étaient décidés à servir Notre-Seigneur en laissant toutes les choses du monde; mais parmi eux deux se firent franciscains, un persévéra, l'autre non. Les autres qui étions neuf, restâmes à Paris ... ». Nous arrivons ainsi au groupe des conquêtes définitives, de ceux qui le 15 août 1534 se sont engagés au service du Christ et de son vicaire, Favre, Xavier, Laínez, Salmerón, Bobadilla et Rodrigues, avec les trois qui se joignirent à eux quelque temps après, Le Jay, Broet et Codure. Comment Ignace forma-t-il ce premier groupe et ceux qui peu à peu vinrent l'accroître pour former le premier noyau de la Compagnie?

Dans ce travail de formation, il faut distinguer deux périodes: la première où le saint songe seulement à s'unir des compagnons de vie pauvre et apostolique; la seconde où, ayant décidé avec ceux-ci, en 1539, de se constituer en ordre religieux et ayant obtenu, en 1540, l'approbation de Paul III pour la formule de vie adoptée, il devra se préoccuper d'assurer un recrutement et une formation régulière des membres de la nouvelle famille religieuse. Après avoir considéré ses méthodes dans chacune de ces deux périodes, il faudra s'arrêter brièvement à son action sanctificatrice sur les personnes étrangères à la Compagnie.

Sur la formation spirituelle des premiers compagnons entre 1530 et 1540, nous n'avons que des informations très fragmentaires, nous faisant surtout entrevoir son cadre extérieur. Un fait capital est cependant hors de doute: pour tous l'instrument décisif de formation spirituelle furent les *Exercices* pratiqués dans toute leur plénitude pendant un mois: Favre les fait au début de 1534, alors que depuis plusieurs années déjà il s'était attaché à Ignace sur le conseil de qui il avait fait une confession générale au Dr. Castro, le futur chartreux qui, lui, avait reçu les Exercices dès 1528; pour les autres nous ne connaissons pas la date exacte à laquelle ils firent leurs Exercices de trente jours; mais il semble bien que pour tous ce ne fut, comme pour Favre, qu'après un certain temps de relations

avec Ignace [15]. Celui-ci s'était-il rendu compte à l'expérience de ce qu'il consignera dans ses annotations (n. 18), que seules des âmes préalablement disposées peuvent tirer pleinement le fruit des Exercices accomplis dans leur entier?

Un trait qui nous reporte à la « primitive église » de Manrèse, est la rigueur de pénitence avec laquelle furent faits ces Exercices. Le saint lui-même confiera un jour à Gonzales de Camara [16] cette « rigueur avec laquelle se donnaient les *Exercices* au commencement; alors aucun ne les faisait qui ne restât quelques jours sans manger (nemine tamen persuadente); maintenant il n'oserait pas y consentir plus d'un jour pour un sujet robuste, alors que dans le passé il n'avait aucun scrupule à le permettre. Tous les premiers pères firent les *Exercices* exactement et rigoureusement [apretados, le ms. a plutôt *apartados*: séparés], et celui qui fit le moins d'abstinence resta trois jours sans manger ni boire, excepté Simon [Rodrigues] qui, pour ne pas laisser ses études et n'étant pas en bonne santé, ne quitta pas sa maison et ne fit aucun de ces excès (estremos), mais le Père lui donnait simplement les méditations etc. Favre fit les Exercices au Faubourg S. Jacques, dans une maison à main gauche, en un temps où les charrettes passaient sur la Seine gelée. Bien que le Père fît attention à regarder si les lèvres se collaient pour savoir si celui qui s'exerçait ne mangeait pas, quand il examina Favre il trouva que depuis six jours entiers il ne mangeait rien, dormait en chemise sur le bois qu'on lui avait apporté pour faire du feu et faisait les méditations dans une cour sur la neige. Quand le Père sut cela, il lui dit: « Je suis convaincu que vous n'avez « pas péché en cela, que vous avez au contraire grandement « mérité: je reviendrai dans une heure et vous dirai ce que « vous avez à faire ». Et le Père fut dans une église voisine faire oraison: son désir était que Favre restât sans manger aussi longtemps que lui-même était resté, ce pour quoi il s'en fallait de peu. Mais malgré ce désir il n'osa pas y consentir après avoir fait oraison; aussi retourna-t-il lui faire du feu et le faire manger. Maître François, en plus de sa grande abstinence, parce qu'il avait eu des succès au saut ..., se lia fortement tout

---

[15] Polanco, *Chron.*, I, p. 48 ss.; Favre, *Memoriale*, n. 11, 14, *Fabri Monum.*, p. 494-495; *Fontes Narr.* I, p. 34, 35.

[16] *Memoriale*, n. 305-307, *Script. de S. Ign.*, I, p. 303; *Fontes Narr.* I, p. 704-705.

le corps et les jambes avec une corde, et faisait les méditations ainsi lié sans pouvoir faire un mouvement »[17].

Nous retrouvons cette vie toute d'austérité et de prière lorsque en 1537 après leur ordination sacerdotale, Ignace et ses compagnons se dispersent pendant l'été autour de Venise pour se préparer à leur première messe[18]; auparavant les compagnons, dès leur arrivée à Venise, au début de l'année, s'étaient distribués dans les hopitaux de la ville pour y servir les malades: œuvre de charité et d'apostolat, mais aussi exercice de formation à l'abnégation et l'humilité que les Constitutions viendront, quelques années plus tard consacrer de façon stable pour les futurs jésuites[19].

Après 1540 — Les Exercices

Beaucoup plus riches sont les renseignements pour la période qui s'ouvre avec l'approbation de la Compagnie: là nous pouvons suivre en détail comment Ignace a compris et réalisé la formation spirituelle de ses religieux. En dehors des prescriptions qui prendront place dans les futures Constitutions, mais qui expriment ce qui était dès lors en substance la pensée du fondateur, la source principale est la volumineuse correspondance qui, surtout à partir du moment où, en avril 1547, Polanco devient secrétaire, portera partout les directions du saint et nous permettra de le suivre dans le gouver-

[17] Camara ajoute: « Pierre Codace, à qui le Père donna également les Exercices, resta trois jours sans manger, bien qu'il fut gros mangeur et fin gourmet ». Dans les débuts de Rome donc Ignace ne renonça pas complètement à permettre ces grandes pénitences que plus tard il n'osait plus accorder.

[18] Ribadeneira (*Vida del P. Ignacio*, II, c. 9) nous a conservé le souvenir de la tentation qui vint alors assaillir le compagnon (Claude Le Jay?) retiré avec Rodrigues dans l'ermitage de S. Vito près de Bassano: ne ferait-il pas mieux de s'attacher là à l'ermite Antoine, plutôt que de suivre Ignace? La tentation fut vaincue de façon extraordinaire sur une parole du saint: mais elle est intéressante à noter, après le départ de Castro pour la chartreuse, comme la première manifestation de cet attrait pour la prière mortifiée et solitaire qui, surtout pendant le premier demi-siècle de la Compagnie, sera une des grosses difficultés rencontrée par celle-ci pour maintenir ses fils dans la ligne spirituelle tracée par le fondateur.

[19] Particulièrement *Examen général*, c. 4 et *Constitutions*, III, c. 1.

nement quotidien de la Compagnie [20]. Une place à part doit aussi être faite aux souvenirs de Ribadeneira, en particulier à son opuscule « sur la Manière de gouverner de S. Ignace » et au *Mémorial* ou notes de ministre de Gonzales de Camara [21]; on peut y joindre, pour entrevoir le détail quotidien de la manière dont Ignace formait les âmes, les *Ephemerides* de Thierry Geeraerts sur la vie au Collège Romain de 1553 à la mort du saint [22].

Nous venons de le voir, la formation spirituelle des premiers compagnons a eu pour base les *Exercices* faits complètement pendant un mois. Dès les premières ébauches d'organisation de la Compagnie, dans les délibérations de mai-juin 1539, il est noté que « ceux qu'on voudra admettre doivent, avant d'accomplir leur année de probation, employer trois mois en exercices spirituels, en pèlerinage et service des pauvres dans les hôpitaux » [23]; les deux dernières épreuves pourront être combinées de diverses manières, mais le texte semble supposer que la première reste toujours sauve. En 1541, il est spécifié que la première épreuve est de « faire des exercices (exercicios, sans article) pendant un mois entier, ou bien en prenant chaque jour quelque heure ou quel-

---

[20] Polanco fut nommé secrétaire peu après son arrivée à Rome où Ignace l'avait appelé en mars 1547; au 21 mai on constate qu'il est déjà en fonctions (*Epist.*, I, 519) et il y reste jusqu'à la mort d'Ignace au 31 juillet 1556. Tandis que l'édition des lettres dans les MHSI ne donne jusqu'à cette date que 173 lettres, il y en a pour les neuf ans du service de Polanco plus de 6600: parmi ces lettres, comme le remarquent justement les éditeurs (I, p. 20), il n'y a pas lieu, pour l'étude présente, de laisser de côté celles très nombreuses, la grande majorité même, qui ont été écrites « ex commissione » par le secrétaire Polanco: si, en effet, le style est de celui-ci, bien différent dans sa nette clarté du style heurté et difficile d'Ignace, le fond est sûrement du fondateur et, pour un grand nombre, l'expression même a été revue et parfois corrigée par lui, comme on peut le constater sur certaines minutes, par exemple, t. XII, p. 632-654, pour l'importante lettre à François de Borgia de juillet 1549 sur les affaires d'Oviedo et Onfroy.

[21] RIBADENEIRA, *de Ratione S. Ignatii in gubernando, Scr. de S. Ign.*, I, 441-471; *Memoriale* de GONZALES DE CAMARA, *ibid.*, p. 153-336; *Fontes Narr.* I, p. 508-752; sur ce *Mémorial* à ne pas confondre avec l'autobiographie dictée par Ignace à Gonzales, voir plus haut, p. 26-27.

[22] Publiées dans MHSI, *Polanci Complementa*, II, p. 575-588: ces *Ephemerides* sont continuées par Thierry, puis par un anonyme, après la mort du saint et, avec les *Commentariola* de Polanco, nous font suivre la chronique romaine jusqu'à 1573.

[23] Dans MHSI, *Constitutiones*, I, p. 12.

ques heures »[24]: c'est un écho de ce qui est prévu dans l'Annotation 19 des *Exercices* pour les gens trop occupés. En cette même année 1541, les prescriptions pour la fondation des collèges précisent encore cette première épreuve: « La Compagnie ou quelqu'un par son ordre doit traiter avec celui qui est destiné au collège, pendant un mois plus ou moins, en exercices et communications spirituelles, afin de connaître en quelque manière son naturel ou sa constance, son talent, son inclination ou sa vocation »[25]. A lire ces lignes, on pourrait se demander s'il s'agit là de faire suivre les *Exercices* dans leur intégrité, ou seulement de faire faire des exercices de piété quelconques. Les documents suivants ne laissent pas de doute: l'Examen général a, dès sa première rédaction, vers 1546, la formule définitive: première épreuve, « faire des exercices spirituels pendant un mois plus ou moins, savoir examiner sa conscience, repasser toute sa vie antérieure, faire une confession générale, méditer et contempler ses péchés, les passages de la vie, mort et résurrection et ascension de Notre Seigneur, prier mentalement et vocalement, selon qu'il lui sera enseigné dans le Seigneur »[26]. Et, à la IIIe partie des Constitutions, le texte primitif, antérieur à 1550, indique clairement le rôle de ces Exercices dans la formation de ceux qui sont admis au noviciat: « Pour s'éclairer davantage l'intelligence, s'échauffer dans l'amour du Christ et se rendre ensuite plus fervent dans les œuvres, il servira de faire les Exercices spirituels pendant un mois, comme il est dit dans l'Examen général; pour le choix du moment, il restera à la discrétion du supérieur »[27]. En 1555, Gonzales notera dans son carnet: « La pratique suivie en Espagne de donner [les Exercices] au début, est bonne en général. Me rappeler ce que le Père me dit un jour, qu'il ne voulait pas que personne fût envoyé au collège sans avoir d'abord fait les Exercices, au moins ceux de la première semaine, avec les manières de prier ... »[28].

Ces réflexions de Gonzales donnent nettement à entendre que le programme tracé, supposant les Exercices d'un mois au début du noviciat, était en fait alors loin d'être réalisé

---

24 *Ibid.*, p. 40.
25 *Ibid.*, p. 53.
26 *Constitut.*, II, p. 53.
27 III, 3, n. 6 (plus tard III, 1, n. 20), *ibid.*, p. 166.
28 *Memoriale*, n. 254, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 277; *Fontes Narr.* I, p. 676.

pour tous. Nous voyons sans doute Jérôme Nadal faire les Exercices du 5 au 23 novembre 1545 avant d'être admis dans la maison le 29 [29]; Pierre Canisius les reçoit à Mayence de Favre en avril 1543 et est accepté le 8 mai dans la Compagnie [30] et on pourrait multiplier les exemples de ce genre; mais pour beaucoup des jésuites entrés dans ces premières années, il est impossible de préciser si et quand ils ont subi cette première des épreuves prévues. On s'explique facilement qu'Ignace n'ait pas songé à faire faire les Exercices au jeune espiègle qu'était Ribadeneira quand il fut accueilli par lui: mais dans les notes autobiographiques du futur historien du fondateur on trouve une mention d'Exercices faits dans la suite [31]. En particulier les interrogatoires de Nadal au cours de ses visites entre 1562 et 1566 [32], quelle que soit la réserve qui s'impose dans les conclusions, surtout négatives, à tirer de ces textes souvent incomplets, laissent entrevoir une grande irrégularité sur ce point pendant les premières années: Adalbert Bausek (p. 527) entré en 1556, a fait les Exercices trois fois à Ingolstadt pendant 18 jours, deux fois à Rome, pendant 8 et 10 jours; Coster, entré en 1553, pendant un mois (p. 548); Hezius entré en 1549 les a fait sommairement (cursim) à Cologne; Jean Rubies, après huit ans de Compagnie, n'a subi d'autre épreuve que de servir 22 jours à la cuisine; il n'a pas été dans une maison de probation, mais appliqué tout de suite à enseigner la grammaire (p. 567); Michel Marius au contraire, reçu en 1555, a déjà fait trois fois les Exercices (p. 574). En 1557, au collège Romain, cinquante scolastiques font les Exercices en deux séries, pendant sept jours pour chacune; la confession se fait à l'avant-dernier jour; il semble donc qu'il s'agit avant tout de la première semaine; les détails donnés paraissent indiquer qu'il s'agit d'une chose nouvelle en relation avec la visite de Nadal [33].

Quoi qu'il en soit cependant de ces à-coups difficilement évitables dans les improvisations d'une extension extraordinairement rapide, ce sont bien les pensées centrales des Exer-

---

29 *Natalis chronicon*, n. 43-56, dans MHSI, *Nadal*, I, p. 16 ss.

30 *Testamentum*, dans P. Canisii *Epistulae*, ed. Braunsberger, I, p. 43; cf. p. XXXVIII.

31 Voir dans MHSI, *Ribadeneira*, I, p. 37 (1543), voir aussi p. 777.

32 MHSI., *Nadal*, II, p. 527-589; cf. I, p. 789-795.

33 *Ephemerides* de Thierry Geeraerts, dans *Polanci Compl.*, II, p. 604.

cices, celles du Fondement et du Règne de Jésus-Christ qui forment le ressort essentiel sur lequel Ignace appuie toute la vie spirituelle de ses fils: pensées de la louange, de la gloire, du service insigne de Dieu, du dévouement total au Christ, chef incomparable à suivre dans tous les excès de son amour pour les âmes et de son sacrifice pour les ramener au Père, pensées conduisant à chercher, embrasser et accomplir en tout la volonté de Dieu.

C'est par cette idée que débute la « Formule de vie » présentée à Paul III et approuvée par lui: « Quiconque veut militer sous l'étendard de la Croix dans notre Société que nous désirons voir décorer du nom de Jésus, et *servir* notre seul Seigneur et le Pontife Romain son vicaire ... ». Et le Pape lui-même dans son préambule note que les maîtres parisiens dont il accueille la requête, se sont réunis pour « consacrer leur vie au *service* perpétuel de N. S. Jésus-Christ, au nôtre et à celui de nos successeurs » [34].

Très explicite est la lettre écrite le 7 mai 1547 aux étudiants jésuites de Coïmbre pour les exciter à la ferveur. Quatre motifs doivent les pousser à la générosité: la grandeur de leur vocation comme jésuites, appelés à faire de leur vie entière et de chacun de leurs actes un continuel sacrifice pour la gloire de Dieu et le salut du prochain; les biens qu'apporte la ferveur, progrès spirituel, paix et joie, dons sans nombre promis par Dieu; « mais par-dessus tout je voudrais que vous excite le pur amour de Jésus-Christ, le désir de son honneur et du salut des âmes qu'il a rachetées, puisque vous êtes à un titre spécial ses soldats dans cette Compagnie »; enfin « si vous sentez vos obligations envers ce chef et désirez vous employer à promouvoir son honneur, vous vivez dans un temps où les occasions ne manquent pas de prouver votre bonne volonté par les œuvres » [35].

Ce ne sera donc point par hasard que dans les Constitutions, écrites par Ignace à ce moment, reviendront sans cesse, surtout comme motif et conclusion des prescriptions plus délicates, les mots de « service de Dieu », « gloire de Dieu », « plus grande gloire de Dieu », « service et louange de Dieu »: dans

---

[34] MHSI, *Constitutiones,* I, p. 24.

[35] *Epist. S. Ign.*, I, p. 495 ss. Cette lettre fut probablement rédigée par Polanco qui venait d'arriver auprès d'Ignace comme secrétaire et dont elle a bien le style, mais certainement inspirée par le saint pour toutes les idées.

le texte original espagnol de l'Examen général et des dix parties des Constitutions l'expression *servicio de Dios,* ou son équivalent, revient plus de 140 fois; celle de *gloria (maior gloria, honor) de Dios,* 105 fois environ; *servicio y alabança (gloria) de Dios,* 28 fois, soit, dans les éditions de format courant, une fois par page en moyenne l'une ou l'autre de ces formules; ce qui est d'autant plus notable que les prescriptions de législation positive sur les études et l'administration occupent une large place dans ces Constitutions et n'appellent que rarement l'emploi de ces expressions, que par conséquent celles-ci sont encore plus fréquentes dès que sont abordées les points de vue plus spirituels [36].

Non moins remarquable est la place qu'occupent ces mêmes idées dans les lettres d'Ignace, dans celles surtout qui sont amenées à donner des conseils spirituels, et cela dès le début. En 1525, écrivant à Inés Pascual, il l'invite par deux fois « au service de Dieu... mettant la louange du Seigneur au-dessus de toute chose » [37]. Lorsqu'en 1532 il écrit de Paris à son frère Martin, trois fois dans la même page revient la formule « service et louange de Dieu Notre Seigneur » [38]. A sa bienfaitrice Isabel Roser, le 10 novembre de la même année, il promet sa reconnaissance « si toutefois Dieu me fait digne de servir et louer sa divine Majesté en quelques choses »; service et louange qui reparaissent sans cesse dans les conseils que vient résumer la formule: « à l'heure où une personne comme vous se détermine, décide et se met à travailler de toutes ses forces pour la gloire, honneur et service de Dieu Notre Seigneur, elle entre en lutte contre le monde et lève l'étendard contre le siècle, et se prépare à rejeter les choses hautes pour embrasser celles qui sont basses, décidée à mettre sur le même plan le haut et le bas: honneur et déshonneur, richesse et pauvreté, agréable et désagréable..., en un mot gloire du monde et toutes les injures du siècle... » [39]. Et il continue à développer ce thème: mépris du monde pour le service du Christ.

Dès ces premières lettres aussi nous voyons se dessiner la formule caractéristique qui sera jusqu'à la fin de sa vie la

---

36 Texte espagnol dans MHSI, *Constit.*, II.

37 *Epist. S. Ign.*, I, 71-72.

38 *Ibid.*, p. 80.

39 *Ibid.*, p. 83; 86.

conclusion habituelle de ses lettres. A Inés Pascual il conclut en 1525: « Plaise à Notre Dame qu'entre nous pécheurs et son Fils et Seigneur, elle intercède et nous obtienne la grâce qu'à force de travail et de peine il change nos esprits faibles et tristes en forts et joyeux à sa louange ». A la même en 1528: « Que le Seigneur du monde ... par sa bonté infinie, soit dans nos âmes afin que toujours sa volonté et son bon plaisir s'accomplissent en nous ». A son frère Martin en 1532: « Plaise à la souveraine Bonté que tout s'ordonne à son saint service et à sa continuelle louange » [40]. Enfin en 1536, à la fin d'une lettre à l'archidiacre barcelonais Cazador, nous trouvons la formule qui désormais va reparaître sans cesse, comme stéréotypée: « Je m'arrête en demandant [à Dieu] par sa bonté infinie qu'il nous donne grâce parfaite pour connaître sa très sainte volonté et l'accomplir entièrement » [41]. C'est mot pour mot la même conclusion que nous retrouvons, à l'autre extrémité de la correspondance du saint, dans une lettre de remerciements du 22 juillet 1556 et dans une lettre de recommandation donnée à un chartreux pour le P. Léonard Kessel, avec la date « pridie calendas augusti 1556 », le jour où il mourra [42]. C'est presque toujours la formule employée à la fin des lettres qu'il écrit ou dicte lui-même à un secrétaire. Formule de simple style, dira-t-on peut-être, et par conséquent sans grande signification: je ne le crois pas, et je pense plutôt que son emploi si persévérant traduit spontanément la place qu'occupe dans la vie personnelle du saint et dans la formation qu'il veut donner aux âmes, ce souci constant du service de Dieu, de sa volonté à connaître et à accomplir, souci qui est le fond même des *Exercices* et, nous le verrons de plus en plus, l'âme de toute sa spiritualité.

Ce sont donc avant tout de fidèles et généreux serviteurs que veut former Ignace. Par quels moyens?

---

40 *Ibid.*, p. 72; 75; 83.

41 *Epist.*, I, p. 99.

42 *Ibid.*, XII, p. 169; 200. — C'est aussi une des formules que l'on retrouve à la fin des lettres de Xavier à son Père, dans la lettre du 12 janvier 1549, dans la dernière, du 29 janvier 1552: trouver et accomplir la volonté de Dieu par l'intercession d'Ignace et de tous ses frères, c'est la demande qui se joint pour lui au désir de les servir, sinon ici bas, au moins dans le « Meilleur repos » du ciel.

Moyens de formation

A la lecture des divers documents qui nous font connaître les principes de cette formation, on se rend nettement compte que, pour le saint, ce qui devait essentiellement et en première ligne l'assurer, c'était la pratique d'une abnégation radicale, du renoncement complet aux aises, à l'honneur, surtout au jugement et à la volonté propre par une entière obéissance. Plus d'un s'étonnera dès lors facilement de ne pas y voir faire une part plus large, ou du moins plus apparente, à la prière, prière vocale et mentale, qui en avait eu une si considérable dans la formation propre d'Ignace, à Manrèse particulièrement. Autre sujet d'étonnement: lorsqu'on vient au détail des moyens par lesquels doit se développer cette abnégation, on constate un curieux mélange de prudentes précautions et de hardies épreuves, jetant ces âmes à former au milieu des hommes, dans les hôpitaux ou sur les routes de pèlerinage. Rapports entre la prière et l'abnégation, la préservation et l'épreuve dans la formation spirituelle donnée par Ignace, en précisant ces deux points nous aurons déjà une idée assez exacte de cette formation.

Dans les *Constitutions*, le saint met au premier rang des moyens propres à conserver et faire croître la Compagnie, ceux qui « unissent l'instrument à Dieu et le disposent à être bien dans sa main »... « spécialement la charité et pure intention du service divin, et la familiarité avec Dieu dans les exercices spirituels de dévotion » [43]. Lui-même, nous l'avons vu, non seulement avait à Manrèse consacré sept heures par jour à l'oraison, mais à la fin de sa vie, à Rome en 1555, lui donnait encore deux heures chaque matin après la messe célébrée ou entendue, sans parler de ses autres prières [44].

Dans les programmes de formation qu'il a tracés pour les novices, comme dans sa pratique, ce qui vient en premier lieu, ce sont les *experimenta*, les épreuves, parmi lesquelles en premier lieu les Exercices: mais on ne voit pas qu'en dehors de ceux-ci aient été prévues ou pratiquées pour ces novices des prières plus longues destinées à leur faire prendre l'habitude

---

[43] Partie X, n. 2.

[44] Gonzales de Camara, *Memoriale*, n. 179; *Scr. de S. Ign.*, I, p. 242; *Fontes Narr.* I, p. 637.

de l'oraison mentale. Ignace semble donc avoir estimé que ces Exercices, avec leurs diverses méthodes d'oraison et manières de prier, constituaient par eux-mêmes une initiation suffisante, grâce à laquelle les jeunes religieux, pourvu qu'ils fussent vraiment mortifiés dans leur passions et solidement fondés en abnégation, n'auraient aucune peine à trouver Dieu en toute chose, selon la formule qu'il affectionnait.

En cela il avait à réagir contre un courant très fort. Nous avons vu Rodrigues ou Le Jay attiré à Bassano par la vie contemplative des ermites: pendant tout son gouvernement Ignace devra lutter contre l'engouement pour ces longues oraisons qui alors, en Espagne surtout, semblaient à beaucoup le critère véritable de la sainteté et la voie essentielle, sinon unique, de l'union à Dieu. N'est-ce pas Louis de Grenade, si sage et si prudent, qui, à ce moment même, en 1553, dans son *Livre de l'oraison* destiné à tous les fidèles, n'hésite pas à poser en principe qu'on ne peut vraiment s'unir à Dieu dans l'oraison à moins d'y consacrer une heure et demie ou deux heures de suite? [45] C'est la tendance qui risquera d'entraîner plusieurs des disciples les plus aimés d'Ignace, François de Borgia qui gardera longtemps la nostalgie de la vie érémitique goûtée à Oñate; André Oviedo qui, avec son ami Onfroy, adresse le 8 février 1548 à son supérieur une requête en forme d'exhortation, demandant de pouvoir se retirer tous deux ou avec d'autres pendant sept ans dans la solitude afin de s'y préparer, selon l'exemple de Notre Seigneur et de Jean Baptiste, aux œuvres apostoliques [46].

Dans le long mémoire écrit par Polanco et revu par Ignace, envoyé en juillet 1549 à Borgia pour dissiper les illusions d'Oviedo et d'Onfroy, il est répondu entre autres à la proposition suivante soutenue par ce dernier dans son mémoire, « qu'une oraison de une ou deux heures n'est pas une oraison, mais qu'il y faut plus d'heures » [47]. Contre cette « mala doctrina », après les arguments tirés des exemples de Notre Seigneur, des saints et des pieux fidèles, est exposée la vraie doctrine: « Si l'oraison est *petitio decentium a Deo,* ou, d'une façon plus générale *elevatio mentis ad Deum per pium et humilem affectum,* et si cela peut se faire en moins de deux heu-

---

[45] *Libro de Oración*, I, c. 10, n. 6; S. PIERRE D'ALCANTARA dit de même dans le *Tratado* où il résume Grenade, c. 12, n. 6.

[46] MHSI, *Epist. Mixtae,* I, p. 467.

[47] *Epist. S. Ignat.*, XII, p. 651, n. 27.

res, et même d'une demie-heure, comment prétendre refuser le nom et la réalité de l'oraison à celles qui ne dépassent pas une heure ou deux? Les oraisons jaculatoires si louées par S. Augustin et les saints, ne seraient pas des oraisons. Ceux qui étudient pour le service et le bien commun de l'Église, combien de temps veut-on qu'ils donnent à l'oraison, s'ils doivent garder les puissances de leur âme en état de se livrer au travail de l'étude et conserver les forces de leur corps? Il faut bien faire attention que l'homme ne *sert* pas Dieu uniquement quand il prie: s'il en était ainsi, toute oraison serait trop courte qui n'occuperait pas les 24 heures du jour, si c'était possible, puisque l'homme se doit tout entier à Dieu. En réalité, c'est qu'à certains moments on *sert* Dieu mieux par d'autres occupations que par la prière... ». On aura remarqué le point essentiel, toujours le même, *servir Dieu,* que ce soit par la prière ou de toute autre manière.

Peu après, en juin 1551, Ignace explique clairement sa pensée sur ce que doit être l'oraison des jésuites pendant leur formation [48]; « Étant donnée l'étude à laquelle ils sont appliqués et qui ne leur permet pas de longues méditations, en plus des exercices qu'ils ont pour se former à la vertu, entendre la messe chaque jour, avec une heure pour réciter et examiner la conscience, ils peuvent s'exercer à chercher la présence de N. S. en toutes choses, en parlant avec quelqu'un, marchant, voyant, goûtant, entendant, réfléchissant, en tout ce que nous faisons, puisqu'il est vrai que sa Divine Majesté est en toutes choses par présence, puissance et essence. Cette manière de méditer, trouvant Dieu N. S. en toutes les choses, est plus facile que de nous élever aux choses divines plus abstraites, nous les rendant présentes avec effort, et ce bon exercice produira, en nous y disposant, de grandes visites du Seigneur, bien qu'elles aient lieu dans une courte oraison. Et en outre on peut s'exercer à offrir souvent à Dieu N. S. ses études et les fatigues qu'on y trouve, renonçant à nos goûts afin de servir en quelque chose sa Majesté, et aidant ceux pour qui il est mort ». Au même moment, Polanco résume

---

[48] Lettre au P. Brandon, n. 6, *S. Ign. Epist.*, III, p. 510. — On remarquera la même formule dans les *Exercices*, n. 39 où incidemment il est noté que « les parfaits, par leur assidue contemplation et illumination de l'intelligence, considèrent, méditent et contemplent davantage que Dieu N. S. est dans chaque créature selon sa propre essence, présence et puissance ».

ainsi la pensée de son supérieur en répondant au P. Urbain Fernandes, qui demandait des directives pour former les nouveaux jésuites [49]: « Quant à l'oraison et à la méditation, lorsqu'il n'y a pas de besoin spécial à cause de tentations pénibles et dangereuses, il approuve davantage de chercher à trouver Dieu dans tout ce que l'on fait, plutôt que de leur donner de façon continue un temps considérable. Il désire voir cet esprit dans ceux de la Compagnie: qu'ils ne trouvent pas (si c'est possible) moins de dévotion en n'importe quelle œuvre de charité ou d'obéissance que dans l'oraison ou méditation, puisqu'ils ne doivent rien faire que pour l'amour et le service de Dieu N. S.; et chacun doit se trouver plus content de ce qui lui est commandé, car alors il ne peut douter qu'en cela il ne se conforme à la volonté de Dieu N. S. ».

Comment cette union habituelle à Dieu sera possible, Ignace le rappelle à Nadal et à Camara qui écrit dans ses notes au 2 mars 1555: « Le 22 novembre dernier, comme le P. Nadal parlait à notre Père de l'heure et demie d'oraison qu'il avait laissée en Espagne, le Père dit que jamais on ne lui persuaderait que pour les étudiants une heure ne suffît pas, supposées la mortification et l'abnégation; que l'on fera facilement en un quart d'heure plus d'oraison qu'un autre non mortifié en deux heures; ce qui n'empêche pas que, si quelqu'un est plus éprouvé, on ne puisse lui accorder plus d'oraison. L'autre jour, comme le Père me parlait du même sujet, il me disait qu'il lui semblait qu'il n'y avait pas de pire erreur dans les choses spirituelles, que de vouloir conduire les autres comme soi-même, voulant parler des longues oraisons qu'il avait faites; il ajouta ensuite que sur cent hommes qui se donnent à de longues oraisons et grandes pénitences, la majorité s'exposent à de grands inconvénients, surtout, disait le Père, de dureté de jugement (dureza de entendimiento); aussi le Père mettait-il le fondement de tout dans la mortification et l'abnégation de la volonté propre. Et quand il disait à Nadal qu'une heure d'oraison suffisait dans les collèges, il mettait toute la force de son affirmation à supposer cette mortification et abnégation. On voit ainsi que le Père met comme fondement toutes les choses [propres] de la Compagnie, comme l'in-

---

[49] *Epist. S. Ign.* III, p. 502; cf. RIBADENEIRA, *De ratione S. Ign. in gubern.*, c. 2, n. 4; *Scr. de S. Ign.*, I, p. 447, reproduisant les mêmes conseils presque mot à mot.

différence par exemple qui est supposée, l'examen après les épreuves subies et le témoignage qu'on doit obtenir sur elles, et non l'oraison, si ce n'est celle qui naît de là. Avec cela le Père loue beaucoup l'oraison, comme je l'ai souvent noté, surtout celle qui se fait en ayant Dieu toujours devant les yeux » [50].

Ces citations un peu longues nous font voir nettement la pensée d'Ignace sur l'oraison dans la formation et la vie des siens: elle n'est pas un but, mais un moyen pour ce qui est le but essentiel, *servir Dieu*. Sans doute ce service suppose l'aide de la grâce obtenue par la prière, et l'union d'esprit et de cœur avec Dieu: toutefois la condition esssentielle de cette prière continuelle et de cette union habituelle qui fait trouver Dieu partout et en tout, ce ne sont pas les longues oraisons, mais, une fois l'âme passée par la formation des *Exercices*, la mortification des passions et l'abnégation de soi-même. Ce dernier point sur lequel il revient inlassablement, a pour le saint l'évidence d'un principe premier imposé par l'expérience: ce sont les passions déréglées, les recherches personnelles de l'amour propre, qui empêchent plus que tout les âmes de rester unies à Dieu et de le trouver et l'aimer en tout: une fois vraiment libérées de ces entraves, les âmes se portent d'elles-mêmes à Dieu et lui demeurent unies au milieu de n'importe quel travail.

Voilà pourquoi, dans les instructions au P. Fernandes citées à l'instant, Polanco, après trois remarques sur les qualités que doivent présenter les candidats à recevoir, poursuit immédiatement: « Avec ceux qui sont reçus, je note que ce que [le Père] s'attache le plus à assurer et qu'il estime qu'il faut le plus assurer, c'est l'obéissance ... Les personnes à la tête dure, qui inquiètent et troublent les autres, même en choses minimes, il ne peut les souffrir. Pour les mortifications, je vois qu'il veut et estime davantage celles de l'honneur et de l'estime de soi que celles qui font souffrir la chair, comme jeûnes, disciplines et cilices » [51].

---

[50] *Memoriale*, n. 256, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 278; *Fontes Narr.* I, p. 676-677. Quelques jours plus tôt Gonzales notait, n. 195, p. 250: « Quand le Père parle de l'oraison, il apparaît toujours qu'il suppose les passions bien domptées et mortifiées, et c'est cela qu'il estime par-dessus tout. Je me souviens qu'une fois, comme nous parlions d'un bon religieux qu'il connaît, et que je disais qu'il était homme de grande oraison, le Père corrigea et dit: « C'est un homme de grande mortification ».

[51] *Epist. S. Ign.*, III, p. 501; cette partie de la lettre est reproduite

Cette place hors de pair, donnée par Ignace à l'obéissance dans la vie spirituelle de ses religieux, est un fait bien connu. Dans sa correspondance où les instructions spirituelles proprement dites sont plutôt rares, nous trouvons toute une série de lettres exposant de façon de plus en plus pleine sa pensée sur cette vertu d'obéissance. En 1542 déjà, dans un billet à Rodrigues, il conclut ainsi de sévères prescriptions au sujet de deux religieux: « Par-dessus tout, je vous demande par l'amour de Dieu N. S., faites que tous les vôtres de là-bas soient entièrement obéissants et humbles, parce que, si cela manque, ils ne sont pas pour là-bas, ni ne pourront durer ici »[52]. Le 29 juillet 1547, invitant les jésuites de Gandie à se choisir un supérieur local, il leur expose une première ébauche d'une théorie générale de l'obéissance religieuse[53]; il reprend le sujet avec ceux de Coïmbre le 14 janvier 1548[54]; et enfin le 26 mars 1553, il envoie en Portugal la lettre célèbre qui nous donne la forme définitive de sa pensée[55].

Pour lui, pas d'obéissance sans la soumission totale de la volonté et même du jugement aux ordres et directions du supérieur: c'est là-dessus, sur l'insuffisance de la simple exécution, qu'il reviendra sans cesse. Lorsque, en 1547, Polanco, nouvellement installé dans ses fonctions de secrétaire, écrit à Araoz pour le mettre au courant de la vie de la communauté romaine, c'est le premier point signalé, à propos du soin d'Ignace à n'accepter personne qui « ne soit apte à notre institut »: « L'attachement obstiné, la dureté du jugement et de la volonté propres, en aucune manière, même compensés largement par d'autres bonnes qualités, on ne peut les souffrir

---

elle aussi dans RIBADENEIRA, *de Ratione S. Ign., in gubern.*, c. 2, n. 1, *Scr. de S. Ign.* I, p. 447.

[52] *Epist.*, I, p. 211; au même moment (*ibid.*, p. 228), il explique au P. Viola en quoi consiste la vraie obéissance aveugle et lui montre combien il en est loin.

[53] *Ibid.*, I, p. 551; voir aussi la lettre à Araoz (31 oct. 1547, I, p. 620-622) où il pose les principes pour ce choix des supérieurs locaux, réservant cependant le choix définitif à Araoz lui-même comme provincial. — Parmi les motifs de l'obéissance le premier est (p. 554): « Si hemos de tener aquel modo de vivir por mejor en que a Dios se haze *mas grato servicio*, este tendremos por tal en que se haze de todos la obligacion de la obediencia que sobre todos los sacrificios es accepta ».

[54] *Ibid.*, I, p. 687; le 27 mars 1548 (*Epist.*, II, p. 55-64) répondant aux demandes d'Oviedo relatives à l'oraison, il inculque par dessus tout le prix et la nécessité de l'obéissance.

[55] *Epist.*, IV, p. 669-681.

dans cette maison où, bien qu'on ait abondante occasion de satisfaire ses désirs de pauvreté et de mortifier beaucoup d'inclinations de l'amour-propre, on en trouve spécialement à exercer la soumission des volontés et des jugements propres, et en général tout ce qui touche à l'obéissance » [56]. Sans doute, comme motifs de cette obéissance, Ignace ne néglige pas, en particulier dans sa lettre classique, de faire valoir les motifs traditionnels de sécurité et de mérite plus grand. Mais la raison intime de son insistance à réclamer cette soumission de l'homme tout entier, c'est certainement qu'elle est à la fois la condition essentielle du parfait service de Dieu, et l'exercice d'abnégation le plus complet, le plus difficile, le plus coûteux, celui qui va atteindre dans ses racines les plus profondes cet amour-propre rival de Dieu en l'âme.

Aussi, soit dans le *Mémorial* de Gonzales, soit dans la correspondance, c'est à chaque instant que l'on rencontre les exemples de sévères réprimandes et rudes pénitences imposées par le saint aux hommes les plus considérables, aux meilleurs de ses disciples, pour de légers manquements à la perfection de cette obéissance. Le 28 février 1555, Gonzales note: « Hier et avant-hier, le P. Polanco, qui remplace notre Père, ainsi que le ministre [Gonzales lui-même] et d'autres prêtres ont eu une réprimande à la petite table, sur l'ordre du cuisinier, parce que, allant prendre leur repas au collège, ils ne l'avaient pas avisé ». Et en note: « C'est notre Père qui a ordonné au cuisinier d'imposer et de régler lui-même cette pénitence » [57]. Le 22 avril est relaté le départ pour Lorette de Polanco et de Diego de Guzmán: « Avant le départ, le Père donna à Don Diego une grande pénitence de discipline, qu'il changea ensuite en une réprimande à recevoir de Jean Philippe; la raison était l'insistance à demander ce pèlerinage, car il aurait dû simplement proposer la chose et manifester son inclination » [58].

Ces exemples, pris un peu au hasard et qu'on pourrait multiplier encore, nous remettent sous les yeux une autre manière de former les siens à cette complète abnégation si désirée de lui, manière largement employée par Ignace: l'usage fré-

---

56 *Ibid.*, I, p. 615.

57 *Memoriale*, n. 243, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 271; *Fontes Narr.*, I, p. 668.

58 *Ibid.*, *n.* 337, p. 314; cf. n. 211, p. 257: discipline à un père qui avait invité un étranger avant d'en avoir eu la permission; Ignace est content que celui-ci vienne « à condition qu'il ne sache rien de la discipline ».

quent des réprimandes publiques et des pénitences imposées pour des manquements souvents minimes, usage qui nous étonne, comme il étonnait, nous le savons, et parfois même scandalisait, plus d'un parmi les nouveaux venus dans la maison de Santa Maria della Strada [59]. Parfois, surtout avec ses hommes de confiance, dont il était sûr et quant à leur solide vertu, et quant à leur attachement pour lui, Ignace lui-même faisait de vertes semonces et les traitait « sans aucun égard, et même durement, et avec de sévères réprimandes » [60]. Un jour devant Ribadeneira, traitant une affaire importante avec Laínez, et celui-ci insistant un peu trop: « Eh bien alors, dit-il, prenez, vous, la Compagnie, et gouvernez-la! » de quoi le pauvre Laínez resta sans parole et tout mortifié [61]. Et Ribadeneira nous raconte que, la dernière année de sa vie, Ignace, tout en estimant qu'à personne la Compagnie ne devait autant qu'à Laínez, traita celui-ci avec tant de rudesse que, comme il le confia à Ribadeneira lui-même, il se trouvait parfois tellement accablé par ces traitements qu'il se tournait vers Nctre Seigneur pour lui dire: « Seigneur, qu'ai-je donc fait contre la Compagnie, pour que ce saint me traite ainsi? » Ignace voulait par là, nous explique Ribadeneira, le faire saint et le préparer à être général: « A ceux qui étaient encore enfants dans la vertu, résume-t-il, Ignace donnait du lait; à ceux qui étaient plus avancés, du pain avec la croûte; quant aux parfaits il les traitait plus rigoureusement encore, afin de les faire courir à bride abattue vers la perfection » [62].

---

59 *Ibid.*, n. 140, p. 221; *Fontes narr.* I, p. 611: un prêtre de Gênes nouveau venu ayant assisté à une réprimande donnée par le frère coadjuteur Rion, « voulait s'en aller ne pouvant supporter de pareilles réprimandes à une telle personne de la part de quelqu'un qui ne savait que son Pater; que si on lui en faisait à lui, il ne pourrait s'empêcher de répondre, et peut-être même plus que répondre ». Cependant le bon Gonzales réussit à le calmer et à lui faire un peu comprendre la chose.

60 *Ibid.*, n. 102, *Scr. de S. Ign.* I, p. 202; *Fontes Narr.* I, p. 587.

61 *Mémoriale*, n. 104, *Scr. de S. Ign.* I, p. 202; *Fontes Narr.* I, p. 587; GONZALES ajoute au n. 105: « Notre Père me dit, il y a peu de jours, que qui mesurerait son affection aux témoignages qu'il en donne, se tromperait grandement, et de même pour l'aversion et les mauvais traitements. On peut dire du Père que suscipit infirmos in spiritu lenitatis etc. (Gal. 6, 1); et que à ceux qui sont déjà robustes, il sert pain dur et nourriture d'hommes ».

62 *De Ratione S. Ign. in gubern.*, c. 4, p. 454; Ribadeneira cite plusieurs autres exemples, entre autres celui de Nadal à qui « algunas vezes... dio tan terribles capelos que le hizo llorar muchas lagrimas ».

Plus souvent cependant ces réprimandes étaient infligées sous forme de *capelli* ou admonestations publiques au réfectoire, et c'était spécialement le frère Antoine Rion, un bon coadjuteur à la langue bien pendue et au verbe fort, qui avait la charge d'humilier ainsi devant toute la communauté les pères même les plus considérables; et il semble qu'il s'en acquittait parfaitement. Dans le mémorial de Gonzales nous voyons souvent paraître les pénitences « avec capello de Rion » [63].

Il est donc manifeste qu'il y a là chez Ignace un système de formation voulu et bien réfléchi, gradué selon les capacités de chacun: « Dans les réprimandes, note Camara, on voit clairement que le Père induit personam quam vult, aut ut iudex severam, aut ut pater benignam. Me rappeler certains détails, avec Polanco et Nadal faisant le sévère, et avec d'autres plus faibles plus doucement » [64]. Mais dans quel but ces sévérités?

Dans les *Exercices*, à la méditation des Deux étendards, la voie pour arriver à cette humilité largement entendue qui s'identifie avec le dépouillement de tout amour-propre et conduit à toutes les vertus, cette voie qui est la « vraie vie » enseignée par le Christ, est montrée nettement dans l'amour pratique du dénuement d'abord, des humiliations et opprobres ensuite. Or toute son expérience de directeur a convaincu Ignace que le moyen vraiment efficace de faire arriver les âmes à ce point décisif, est dans la pratique *effective* de ces renoncements et de ces humiliations. Comme il n'aura qu'une médiocre confiance dans l'obéissance de celui qui n'aura jamais eu à briser sa volonté et faire plier son jugement devant un ordre difficile et déconcertant, il doutera toujours de l'intime humilité de celui qui n'a pas eu à accepter réprimandes pénibles et affronts cuisants. Il le sent d'instinct, la coopération que la grâce attend de nous pour établir nos âmes dans ces bas sentiments d'elles-mêmes, ce sont moins de belles con-

---

[63] Polanco, *Chronic.*, II, 163; Gonzales, *Memoriale*, v. g. n. 109, 140.

[64] *Memoriale*, n. 250, *Scr. de S. Ign.* I, p. 274; *Fontes Narr.* I, p. 673. Citons encore un dernier exemple pris dans les *Ephemerides* de Geeraerts (*Polanci Compl.*, II, 585 et 581): le 31 mai 1556 Ignace impose au Recteur du Collège Romain « ut publicam faceret disciplinam per Miserere; ut ieiunaret in offa et vino, et sequente die non comederet, priusquam referret aliquot Agnus Dei quos fratribus distribuerat »; le 15 décembre 1555 il avait envoyé le même recteur faire le cuisinier.

sidérations abstraites que l'expérience concrète de notre bassesse, de notre « vilification » pratique, dans de vraies humiliations généreusement acceptées. Qui veut la fin, veut les moyens: c'est de ce viril réalisme que procède une manière d'agir qui nous étonne, uniquement faute de voir comme lui toute chose sous une intense lumière de foi, d'accepter avec une logique sans hésitations toutes les conséquences d'un amour et d'un service sans réserve. Il tracera aux candidats à la Compagnie, dans la page célèbre de l'*Examen général* qui est devenue la règle 11 du *Sommaire des Constitutions,* le programme de ceux qui veulent suivre *sérieusement* le Christ pauvre et humilié: les austères pratiques qu'il imposait à ceux qu'il jugeait avoir compris ce programme, ne faisaient que répondre à leur désir de le réaliser effectivement, « pas pour rire » suivant le mot de Notre Seigneur à Angèle de Foligno.

C'est sous cette même forte lumière qu'il faut envisager pour les bien comprendre les pratiques comme l'ouverture complète de conscience au supérieur, la manifestation mutuelle des défauts et autres de même genre, auxquelles Ignace fait une large part dans la formation de ses fils. Il n'ignore certes pas les inconvénients auxquels elles peuvent donner occasion, et il ne minimise pas la gravité de ces inconvénients: nous avons vu plus haut un exemple de sa délicatesse personnelle à faire connaître à d'autres les fautes ou les défauts de quelqu'un; mais pour lui, très au-dessus de toutes les considérations d'honneur personnel à sauvegarder, il y a cette libération de tout lien d'amour propre à laquelle on veut arriver à tout prix, pour réaliser ce parfait service de Dieu, en vue duquel on est prêt à tout accepter par amour.

Du reste ceux qui entourent Ignace ne se trompent pas sur le sens et l'efficacité de ces rudes pratiques. A Gonzales de Camara il semble qu'avec tant soit peu de bonne volonté il est impossible de ne pas avancer grandement sous un tel maître, si efficaces sont les moyens qu'il emploie. « Et ces moyens ordinaires sont: faire les examens, faire oraison, avoir des correcteurs (sindicos), rendre compte chaque jour à quelqu'un du profit qu'on retire de ces moyens ... Parfois pour corriger quelqu'un d'un défaut, notre Père le fait *sindico* de ce défaut, qui signale à tous les autres leurs fautes, et à qui tous les autres signalent les siennes sur ce point. Il a aussi coutume dans le même but de le faire s'examiner chaque jour plusieurs fois sur ce défaut et dire à quelqu'un s'il a fait cet

examen les fois prescrites avant le dîner ou avant le coucher »[65].

De certaines confidences du saint, il apparaît en outre fort nettement que cette sévérité pour de légers manquements, cette vigueur à pourchasser impitoyablement les moindres défauts naissaient aussi chez lui d'un vif sentiment de son rôle de fondateur: dans les débuts d'un ordre religieux, il le sentait, il est nécessaire de créer une atmosphère d'héroïque générosité dans le renoncement, de perfection totale dans le service; on sera toujours à temps dans la suite à apporter des tempéraments à ce que ces exigences pourraient avoir d'excessif pour la masse. « Au début l'un fait un peu, puis un autre ajoute autre chose; et ainsi ce qui au début pouvait se tolérer devient intolérable »: c'est ainsi qu'il justifiait la sévère pénitence donnée à quatre Pères du collège Romain pour avoir pris avec eux de quoi manger en faisant la visite des sept églises[66]. Lui-même avant de faire construire un pan de mur à la villa voulut examiner attentivement avec Camara si cela ne risquait pas d'ouvrir pour l'avenir la voie à un relâchement dans la pauvreté.

Emploi des moyens de formation

Mais dira-t-on peut-être, où est en tout cela la place faite à la grâce divine? Ne sommes-nous pas en plein ascéticisme? Que S. Ignace n'oublie pas dans sa propre vie intérieure le rôle premier de la grâce, c'est trop clair après ce qui a été dit du caractère si fortement mystique de cette vie; on peut dès lors être sûr, même a priori, qu'il ne l'oubliera pas davantage comme directeur et formateur d'âmes. Et, en effet, s'il pousse peu aux longues oraisons, il inculque sans cesse la nécessité du recours habituel à Dieu, de la familiarité avec Dieu au milieu du travail, il rappelle énergiquement la primauté en tout des moyens intérieurs et surnaturels. Dès qu'il rencontre une difficulté plus grande, une question plus difficile, c'est à la prière qu'il recourt et fait recourir pour obtenir lumière et grâce, mettant les gens en oraison, célébrant et faisant célébrer des messes avant de rien décider. De là,

---

[65] *Memoriale*, n. 23, *Scr. de S. Ign.* I, p. 164; *Fontes Narr.* I, p. 541.
[66] *Ibid.*, n. 216, *Scr. de S. Ign.* I, p. 258; *Fontes Narr.* I, p. 654.

dans sa correspondance comme dans les Constitutions, la fréquence de la formule « juger dans le Seigneur », « selon qu'il paraîtra dans le Seigneur »; c'est à chaque page que des formules semblables viennent compléter un ordre, une direction, ou les limiter: faire ceci ou cela, « à moins qu'après avoir consulté Dieu dans la prière, on ne juge dans le Seigneur qu'il vaut mieux faire autrement, ayant toujours sous les yeux le plus grand service et la plus grande gloire de Dieu ». Veut-il, par exemple, savoir à quoi (supposée l'indifférence de volonté) un de ses inférieurs se sent plus incliné, voici comment il fait, nous dit Gonzales de Camara[67]; « Il lui fait faire oraison ou célébrer la messe, puis mettre par écrit trois points: s'il se trouve prêt à aller où l'enverra l'obéissance; s'il se sent incliné à y aller; si on le laissait libre, que choisirait-il »? On remarquera qu'Ignace insiste surtout sur la prière faite pour obtenir la lumière plus que sur les consolations et mouvements intérieurs par lesquels Dieu peut manifester sa volonté. A la fin de sa vie il précise sa pensée là-dessus dans une intéressante lettre à Ramírez de Vergara qui songeait à entrer dans la Compagnie, mais hésitait, ne trouvant pas qu'il y sentît assez d'inclination intérieure[68]: « La manière, dit-il de goûter affectivement et d'exécuter avec suavité ce que la raison nous dicte être pour le plus grand service et gloire de Dieu, le Saint-Esprit nous l'enseignera mieux qu'aucun autre; bien qu'il soit vrai que pour faire les choses meilleures et plus parfaites, le mouvement de la raison est suffisant; l'autre, le mouvement de la volonté [l'inclination sentie] bien qu'il ne précède pas la détermination et l'exécution, pourra facilement le suivre, Dieu N. S. récompensant ainsi la confiance qu'on a eu en la Providence et le renoncement entier à soi-même, et l'abnégation de ses propres consolations, [récompensant] avec beaucoup de contentement et de goût, et avec une abondance d'autant plus grande de consolations spirituelles, que moins on y prétend et que plus purement on cherche sa gloire et son bon plaisir ». De cette page, où l'on aura facilement reconnu le style compliqué des lettres rédigées par Ignace lui-même, il ressort nettement que, pour lui, une fois invoquée l'aide du Saint-Esprit, il faut savoir se décider pour ce que la raison surnaturelle, éclairée par la foi, nous fait con-

---

[67] *Memoriale*, n. 117, *Scr. de S. Ign.* I, p. 209; *Fontes Narr.*, I, p. 596.
[68] Lettre du 30 mars 1556, *Epist.*, t. XI, p. 184.

clure être un meilleur service de Dieu, sans attendre les goûts intérieurs dont il faut savoir accepter la privation; abnégation du reste que Dieu récompensera souvent ensuite par une plus grande abondance de ces consolations.

Si donc, dans les notes de ceux qui ont pu observer la conduite du saint comme dans ses propres directions, l'accent est mis avant tout sur la part de l'homme, sur l'effort à faire, les industries à employer, c'est, je crois, un effet de ce sens de réalisme pratique déjà noté chez lui: il constate que, en fait, ce qui manque le plus souvent, c'est moins le recours à la prière que le courage pour faire et soutenir l'effort pénible de la lutte quotidienne contre soi-même; ce n'est pas la grâce qui fait défaut, qui est moins abondante et moins forte, c'est nous qui lui faisons défaut, qui ne sommes ni assez courageux, ni assez persévérants dans notre coopération. Et c'est pourquoi, habitué à aller droit au point pratiquement décisif, et ayant affaire à des âmes déjà introduites dans la vie de prière qui ne manqueront pas de recourir à Dieu, il concentre ses exhortations sur la nécessité de cet effort personnel.

Ce serait du reste une erreur complète que de considérer cet aspect rude et laborieux de la formation ignatienne indépendamment, non seulement des secours divins qui aident à la recevoir vaillamment et joyeusement, mais aussi de toute une atmosphère d'amour, de bonté, de discrétion, de largeur d'esprit, d'encouragement aux initiatives, dans laquelle venaient en réalité se situer épreuves, pénitences, examens et réprimandes.

Ignace, en effet, a été passionnément aimé de ses compagnons et de ses disciples: on connaît les effusions de Xavier dans ses lettres écrites du fond de l'Orient et les larmes qu'il versait à relire dans les lettres de son « unique Père » les expressions de son amour pour lui; on sait aussi avec quelle ardeur tous, comme Canisius, désiraient le bonheur de vivre, au moins quelque temps auprès de lui, sous ses yeux, sous sa conduite immédiate. Il faut ajouter que cet amour était voulu et cherché d'Ignace qui veillait attentivement à ne pas s'aliéner les cœurs de ceux qu'il avait à diriger. On est même étonné quand on le voit systématiquement faire donner par d'autres les ordres désagréables. Notre Père, dit Gonzales, « est toujours plus incliné à l'amour, au point qu'il semble tout amour; aussi est-il si universellement aimé de tous, qu'on ne voit personne dans la Compagnie qui ne lui porte un très

grand amour et ne s'estime très aimé de lui. Nombreuses sont les choses qui entretiennent cet amour: 1° la grande affabilité du Père; 2° le grand soin qu'il a de la santé de tous ...; 3° le Père a coutume que les choses qui peuvent provoquer un ressentiment de l'inférieur, jamais il ne les communique lui-même, mais par un autre, sans que l'inférieur pense que cela vient de lui; au contraire ce qui doit faire plaisir, c'est le Père qui en est l'auteur »[69]. Et ailleurs: « Les avertissements qu'il veut adresser, il les fait donner par un autre, afin de ne pas s'exposer à ce que celui qui est repris perde l'amour qu'il a pour lui »[70]. Ceci, évidemment doit s'entendre assez largement: nous avons vu, en effet, que lorsqu'il s'agissait d'hommes dont il était sûr, comme un Laínez ou un Nadal, Ignace n'hésitait pas à faire lui-même les réprimandes les plus pénibles. Néanmoins cette préoccupation est notable: il jugeait sans doute que, pour la formation de ses religieux, de ceux au moins dont la vocation n'était pas encore pleinement affermie, il y avait moins d'inconvénient à ce qu'ils fussent mécontents d'un intermédiaire, qu'à les voir perdre affection et confiance dans leur premier supérieur.

Du reste cet amour pour ses inférieurs, profond et viril, n'avait rien de feint ou d'artificiel. Il faut voir ses tendresses maternelles pour les malades, pour les jeunes novices reçus à la Strada: tout le monde connait ses indulgences, on dirait presque ses faiblesses, pour les gamineries de Ribadeneira; mais ce ne sont pas les seules; les notes de Gonzales en racontent bien d'autres exemples. C'est surtout avec les âmes tentées que la charité d'Ignace se donne carrière: « Aujourd'hui [22 janvier], nous dit Gonzales, le Père a appelé le frère tenté et est resté deux heures avec lui afin de lui faire dire pourquoi il voulait s'en aller; et soupçonnant qu'il s'agissait de quelque péché commis dans le monde, le Père lui raconta une partie de sa propre vie, même le mal qu'il avait fait, pour lui enlever la honte, et ainsi, en effet, il confessa la cause de sa tentation, qui était peu de chose, au Père qui protestait qu'il n'irait pas dîner avant de le savoir »[71]. Ribade-

---

[69] *Memoriale*, n. 86, 88, *Scr. de S. Ign.* I, p. 195-196; *Fontes Narr.* I, p. 579-580.

[70] *Ibid.*, n. 199, *Scr.*, p. 253; *Fontes Narr.* I, p. 647; cf. RIBADENEIRA, *de Ratione in Gubern.*, c. 3, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 453.

[71] GONZALES DE CAMARA, *Memoriale*, n. 78, *Scr. de S. Ign.* I, p. 173;

neira lui aussi [72], après avoir noté la variété des moyens employés par le saint pour faire progresser ses fils en vertu, ajoute: « Mais le principal était de leur gagner le cœur par un amour de très suave et doux père; car vraiment il l'était pour tous ses fils ... Il recevait avec une grande affabilité et une merveilleuse bénignité tous ses inférieurs quand ils venaient à lui ... Jamais de parole injurieuse ni aigre pour ceux qu'il reprenait ... Il faisait grande attention à la réputation de tous ses inférieurs ... parlant toujours d'eux en bien, montrant la bonne idée qu'il avait de tous, ne découvrant les fautes de personne, hors le cas de stricte nécessité pour consulter ... Il châtiait sévèrement ceux qui parlaient mal de leurs frères... Si quelqu'un était tenté et éprouvé par quelque passion véhémente, il est incroyable avec quelle patience il le supportait ... jusqu'à ce qu'il fût revenu à lui et se fût reconnu ... Il ensevelissait dans un perpétuel oubli les fautes qu'on avait reconnues et manifestées en toute confiance: en cela sa discrétion et sa bonté de père étaient vraiment incroyables: on pouvait être sûr que, ni dans ses paroles, ni dans ses actions, ni dans son accueil, ni dans son cœur, il ne restait trace ni souvenir de ces fautes, pas plus que si jamais elles n'avaient existé ... Il avait grand soin de la santé et consolation de chacun de ses inférieurs ... Il montrait cet amour en ne chargeant pas ses fils au delà de ce qu'ils pouvaient bonnement porter ... de même par la confiance qu'il témoignait à ceux à qui il confiait des affaires importantes ... leur donnant carte blanche et leur faisant crédit, les laissant agir selon leur capacité ... et aux avis qu'il leur donnait il ajoutait: Vous qui êtes à pied d'œuvre, vous verrez mieux ce qu'il faut faire ».

On le voit par ces dernières paroles, avec la bonté, la discrétion déjà soulignée. Ignace veut connaître à fond ceux qu'il doit diriger: de là l'importance qu'il donne, soit dans sa pratique, soit plus tard dans les Constitutions, à l'ouverture de conscience, à la confiance filiale vis-à-vis des supérieurs pour qui les inférieurs ne doivent avoir rien de caché. La raison de cette insistance est bien moins le profit que peuvent tirer les œuvres de cette parfaite connaissance, que la

---

Fontes Narr. I, p. 576; autre exemple, n. 285, *Scr.* p. 295; *Fontes Narr.* I, p. 694.

72 *De Ratione S. Ign. in gubern.*, c. 3, p. 449-451.

sécurité et le bien personnel de celui qui, ainsi connu à fond, pourra être dirigé suivant ses possibilités, sans risquer d'être exposé à des dangers ou des difficultés au-dessus de ses forces. Il loue et approuve ceux qui n'ont d'autre inclination que d'obéir, « comme Nadal l'autre jour qui déclara par écrit, quand il s'agissait d'aller à Lorette, qu'il n'inclinait à rien, sinon à n'incliner à rien », ou Manare, ou Ferron, de qui il n'avait jamais pu savoir à quoi ils avaient plus d'inclination; mais, pour sa part, il cherche à connaître le plus exactement possible les inclinations naturelles de chacun pour en tenir grand compte dans ce qu'il leur confie. « En tous, disait-il, je désire beaucoup une complète indifférence; puis, supposées obéissance et abnégation de la part de l'inférieur, moi je me trouve très bien de suivre ses inclinations »[73]. De là aussi sa pratique fréquente, après une faute, de ne pas imposer lui-même une pénitence au coupable, mais de la lui faire choisir, quitte à la réduire si elle lui paraissait exagérée[74]; de là aussi, en fait de mortifications corporelles et d'actes d'humilité, son désir de se les voir proposer par chacun et sa répugnance à rien imposer d'autorité en ce genre, tout en étant du reste très large à permettre là où santé et édification ne sont pas en cause, et louant grandement les saintes folies (santas locuras) qui lui rappelaient celles auxquelles lui et ses premiers compagnons s'étaient autrefois livrés[75]. Gonzales ne cesse dans ses notes de s'émerveiller (espantar) de la prudence avec laquelle son supérieur sait employer tour à tour et proportionner à l'état de chacun, rigueur et indulgence, austérité et douceur.

Discrétion aussi à démêler les illusions, à mettre en garde contre tout engouement, même dans les choses les meilleures. Nous avons déjà vu son attitude en face des désirs de vie solitaire d'Oviedo; à Adriaensens, âme très unie à Dieu et qui écrira un beau livre sur les *Inspirations divines,* il fait écrire que « d'attendre [pour agir] une motion intérieure

---

[73] Gonzales de Camara, *Memoriale,* n. 117; *Scr. de S. Ign.* I, p. 209-210; *Fontes Narr.* I, p. 596.

[74] *Ibid.,* n. 114, *Scr. de S. Ign.* I, p. 208; *Fontes Narr.* I, p. 593.

[75] *Ibid.,* n. 219, *Scr. de S. Ign.,* p. 260; *Fontes Narr.* I, p. 656: à propos de pénitences au temps du carnaval, Gonzales note que « el Padre suele en esto ser liberal »; cf. la lettre aux étudiants de Coïmbre du 7 mai 1547, *Epist.,* I, 507.

qui le pousse, il ne semble pas que cela convienne, à cause [du danger] des illusions et de tenter Dieu » [76]. Ce qu'il pensait des visions et des signes extérieurs de dévotion comme les larmes, nous l'avons vu aussi, à propos de la place que ces dons tenaient dans sa propre vie. Un dernier trait: en 1554 le même Adriaensens consulte sur le cas d'un de ses religieux, objet pendant la nuit d'obsessions et d'attaques diaboliques; le 24 juillet, Ignace étant malade, Polanco répond: « Bien des choses semblent arriver à beaucoup de gens, qui en réalité se passent en leur intérieur, dans leur imagination, et que causent bien moins les esprits mauvais que certaine crainte naturelle ou inspirée du dehors »; le 27 septembre, Ignace a pu être consulté: « ne pas se troubler, ne pas se lever à cause de ces bruits, ni perdre le sommeil pour cela: le démon ne peut rien sans la permission de Dieu; si cependant certaines de ces frayeurs venaient de la complexion du corps porté à la mélancolie, qu'on voie à consulter les médecins » [77].

Largeur d'esprit aussi, Ribadeneira nous le rappelait à l'instant, n'étouffant aucune initiative, laissant à ceux surtout qu'il envoyait au loin pleine liberté de décider sur place, de changer même les directions reçues si des circonstances imprévues se présentaient. Le cas de Manare est typique [78]. A la fin de 1554 il est envoyé comme supérieur à Lorette pour y fonder un collège et, avant de partir, va avec ses compagnons recevoir la bénédiction d'Ignace; s'attendant à ne plus revoir celui-ci sur terre, il le regarde longuement, fixant son visage et ses yeux. Ignace ne dit rien sur le moment, ne voulant pas humilier le nouveau supérieur devant ses inférieurs; mais, jugeant excessive cette affectueuse curiosité de Manare, il le fait retenir par Polanco qui, de sa part, lui impose comme pénitence de s'examiner chaque jour pour voir s'il n'a pas fixé les yeux avec excès, en parlant, sur le visage d'une personne qu'il doit respecter, et de dire ensuite un *Pater* et un *Ave;* et chaque fois qu'il écrira (c'est-à-dire chaque semaine) il dira s'il a accompli cette pénitence. Celle-ci fut continuée pendant quinze mois: alors seulement Ignace la fit cesser.

---

[76] *Epist.*, III, 376, lettre du 31 mars 1551.

[77] *Ibid.*, VII, 300 et 576.

[78] C'est Manare lui-même qui nous en donne les détails dans sa *Responsio* aux demandes de Lancicius, n. 2, *Scr. de S. Ign.*, I, 507.

Or au même homme qu'il traitait ainsi sévèrement (on serait tenté de dire, comme un petit garçon) et qui lui demandait quelles règles il devait faire observer dans son collège, celles du Collège Romain n'étant guère applicables dans les conditions particulières de Lorette, il répond: « Olivier, fais selon ce que tu as vu ici et que l'onction [du Saint-Esprit] te l'enseignera; accommode les règles aux circonstances comme tu pourras ». Il demande comment distribuer les offices de la maison entre ses compagnons: « Olivier, fais les habits avec l'étoffe que tu as; fais seulement connaître comment tu as agi ». Et Manare ajoute: « Il m'arriva une fois de faire quelque chose contre l'ordre reçu par lettre. Je lui fis connaître que j'avais agi ainsi parce que, me l'étant représenté lui-même devant les yeux, il m'avait semblé l'entendre me dire: Fais comme tu as pensé; car si j'étais présent, je te dirais de faire ainsi ». Ignace lui répond qu'il a bien agi: « L'homme confie l'office, mais c'est Dieu qui donne le discernement. Je veux qu'à l'avenir tu fasses sans scrupule comme tu jugeras qu'il faut faire vu les circonstances, nonobstant les règles et les ordinations ».

Un dernier aspect caractéristique de la formation spirituelle donnée par Ignace est la hardiesse des épreuves ou expériments auxquels il soumet ses novices et jeunes religieux, unie aux précautions rigoureuses pour éloigner d'eux ce qui pourrait les détourner du véritable esprit de leur vocation. Nous l'avons vu [79], dès les premières ébauches des Constitutions, comme dans leur texte définitif, il est prévu que les candidats à la Compagnie, en plus des Exercices et d'un certain temps employé dans les offices domestiques les plus humbles, passeront deux autres mois au service des pauvres dans les hôpitaux et à faire un pèlerinage, à pied et en mendiant. Cette double épreuve est manifestement un souvenir des exercices d'abnégation qu'avaient été pour Ignace et ses premiers compagnons le service des hôpitaux et leurs nombreux voyages de pauvres. Il n'y en a pas moins une grande hardiesse et une nouveauté considérable dans cette conception du noviciat religieux et de la formation à y donner: la vie séparée non seulement du monde extérieur et de ses occasions, mais même du reste de la communauté et des religieux an-

---

[79] *Examen Generale*, c. 4, n. 9-24, cf. *Constit.*, IX, c. 3, n. 8E, et ci-dessus p. 63.

ciens, était, dans les noviciats des anciens ordres, une tradition intangible et la condition primordiale d'une sérieuse formation. Aujourd'hui encore nombre de prêtres et de religieux ne voient pas sans un vif étonnement, là où ces « expériments » peuvent être faits, les novices jésuites s'en aller seuls, deux à deux, servir dans des hôpitaux et courir les routes en pauvres pèlerins. Si on se rappelle ce qu'étaient alors les hôpitaux et les rencontres auxquelles sur les grandes routes étaient exposés de pauvres jeunes voyageurs [80], on admirera encore davantage la hardiesse d'une telle prescription.

Comment a-t-elle été réalisée par le fondateur lui-même? Avec réserve, si nous en jugeons par une lettre de Polanco, du 17 janvier 1554, précisant la pensée de son supérieur à ce sujet: « Il a coutume, dit-il, de mettre peu en pratique ces deux épreuves du pèlerinage et de l'hôpital, si ce n'est avec les personnes déjà à moitié renvoyées de la Compagnie, pour essayer de ce remède. L'expérience a montré que les bons, pour s'y appliquer avec trop de ferveur, s'épuisent, y souffrent trop et tombent malades; aussi, avec ceux qui sont bons et édifiants, on use peu de ces épreuves. Avec les autres, il ne semble pas non plus convenable de les envoyer servir dans les hôpitaux, du moins au nom de la Compagnie, parce qu'ils ont coutume d'y donner mauvaise édification. Au contraire avec ceux-là on se sert du pèlerinage, faisant compte que, ou bien il s'en iront à la garde de Dieu, ou, s'ils reviennent, ils reviendront humiliés et aidés » [81]. Et de fait Gonzales de Camara note en juin 1555: « Torres, le cuisinier de Naples, n'est pas complètement renvoyé. Le Père consent qu'il aille en pèlerinage à Florence ou Pérouse, et y serve dans un hôpital cet été, et qu'ensuite, s'il rapporte un bon témoignage, il retourne à sa cuisine » [82].

Ces derniers mots nous montrent ce qu'Ignace avait en vue par-dessus tout dans ces épreuves, comme dans celles qu'il faisait subir aux novices à l'intérieur de la maison: exercer sans doute à l'humilité et à l'abnégation, mais, plus encore

---

80 Qu'on se rappelle seulement celles qu'Ignace lui-même raconte dans ses notes autobiographiques à Camara, n. 38, 39, 51-53. — [Sur l'expériment, voir aussi P. TACCHI VENTURI, *La prova dell'indifferenza e del servizio negli ospedali nel tirocinio ignaziano*, AHSI, 1 (1932) 7-23].

81 *Epist.*, t. VI, p. 203.

82 *Memoriale*, n. 384, cf. n. 398, *Scr. de S. Ign.* I, p. 328, 332; *Fontes Narr.* I, p. 733, 737.

peut-être, faire que chacun montre bien ce qu'il est au fond, « ce qu'il est selon sa nature », dit Gonzales [83]. De là, dans sa pratique comme dans les prescriptions des Constitutions, l'importance attachée au témoignage que chacun devra rapporter sur la manière dont il s'est comporté dans ces épreuves. Personne n'a été plus ennemi d'une formation de simple dressage, de simple vernis appliqué à la surface d'une âme dont la résistance foncière n'est pas connue. Quiconque a un peu d'expérience des noviciats comme des séminaires, sait avec quelle facilité certaines âmes fort médiocres peuvent, dans un milieu fermé et à l'abri, prendre de superficielles habitudes de piété et de régularité destinées à s'évanouir au premier contact avec les difficultés réelles: hôpitaux et pèlerinages sont destinés, dans la pensée d'Ignace, à éviter que ce contact révélateur ne se produise trop tard, tout comme dans le même but il introduira une autre nouveauté, inconnue aux ordres plus anciens, la longue attente avant l'incorporation définitive à la Compagnie.

C'est évidemment en raison de ce but précis des épreuves d'hôpital et de pèlerinage qu'Ignace en tempère beaucoup lui-même l'usage, surtout pour les novices plus jeunes, et laisse dans les Constitutions une très large liberté aux supérieurs d'en régler la pratique [84], tandis qu'il est beaucoup plus strict pour exiger les Exercices et les épreuves faites dans l'intérieur de la maison. Là encore cependant cette prudence n'exclut pas les exemples de hardiesse: Ribadeneira entré en 1540 à l'âge de quatorze ans seulement, est envoyé deux ans après à Paris, à pied naturellement [85].

En face de cette hardiesse à éprouver la vertu réelle des gens, il est d'autant plus notable de constater le soin pris par le saint d'écarter des novices tous ceux qui pourraient compromettre leur vocation: parents, amis, religieux moins édifiants. Un jour Ribadeneira se promène avec Ignace au jardin; à un moment le saint s'arrête et fait venir un père qui se promenait lui aussi avec un novice dans une allée parallèle, il s'informe du sujet de leur entretien: ils parlaient d'humilité et de mortification et le père citait en exemple au novice ce qu'il avait vu et entendu raconter de fr. Jean de Tejeda,

---

[83] *Ibid.*, n. 257, *Scr. de S. Ign.*, p. 279; *Fontes Narr.*, I, p. 678.
[84] En particulier IX, c. 3, n. 8 E.
[85] RIBADENEIRA dans ses *Confessiones,* MHSI, *Ribadeneira,* I, p. 16.

le célèbre franciscain ami de Borgia et d'Oviedo. Le saint alors le réprimanda sévèrement et lui interdit d'avoir désormais aucun rapport avec les novices. Ribadeneira écoutait en silence et comprit bien qu'Ignace voulait éloigner des novices encore mal assurés dans leur vocation, ce qui, spirituel et saint en soi, n'était cependant pas selon le genre de vie qu'ils avaient embrassé en entrant dans la Compagnie [86]. Manifestement c'était là la vraie pensée du saint: il ne craignait pas d'exposer ses novices à des épreuves pénibles et non sans danger, mais il craignait au contraire pour eux ce qui pouvait déformer leur esprit, les éloigner de la pleine intelligence de leur vocation, les désaffectionner vis-à-vis d'elle avant qu'elle n'ait pu jeter en eux des racines assez profondes. « Notre Père, dit Gonzales, a coutume d'être très rigoureux pour que les novices ne parlent pas avec des personnes du dehors, surtout parents et amis » et il appuie cette réflexion de plusieurs exemples [87].

Tels sont les traits principaux d'Ignace comme directeur spirituel des siens [88].

Avec les disciples du dehors

Il faudrait, pour être complet, y ajouter quelque chose sur la manière dont il formait et dirigeait les personnes étrangères à la Compagnie. Mais là, nous n'avons que des indications très fragmentaires. Nous savons que, même devenu général, il continua à confesser et diriger au moins quelques âmes, parmi lesquelles nous connaissons un certain nombre de noms comme ceux du peintre Jacopino Del Conte qui fera son portrait après sa mort, de l'ambassadeur Mascarenhas et de sa femme, du vice-roi de Sicile Jean de Vega ...[89] Nous avons même, se continuant alors, une série de lettres à la sœur Térèse Rejadella, du couvent de Sainte-Claire à Barce-

---

86 RIBADENEIRA, *de Actis*, n. 58, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 365.

87 *Memoriale*, n. 29, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 166, cf. n. 64, p. 187; *Fontes Narr.*, I, p. 544, 568.

88 On pourra compléter ces indications nécessairement sommaires par la riche collection de textes et de faits réunis dans les six volumes du commentaire du P. Aicardo sur les Constitutions.

89 DUDON, p. 531.

lone, à laquelle en 1536 Ignace avait adressé deux intéressantes lettres de direction; il lui en adresse encore en 1543 et 1547; les deux dernières que nous ayons, en 1549, sont pour refuser malgré toutes les instances de Rejadella, de sa prieure et de ses protecteurs, de recevoir le couvent de Sainte-Claire sous l'obéissance de la Compagnie [90].

Des quelques documents que nous avons, il ressort tout d'abord que le principal instrument de sanctification auquel a recours le saint, même pour ceux qui, laïques ou ecclésiastiques, sont déjà fixés dans un état de vie déterminé, est la pratique des Exercices spirituels. On connait la lettre que, de Venise, il écrivait le 16 novembre 1536, à son ancien confesseur d'Alcala et de Paris Emmanuel Miona: il ne peut lui témoigner sa reconnaissance de meilleure manière qu'en l'invitant à faire pendant un mois les Exercices; et il insiste « par l'amour de Dieu N. S. et la très cruelle mort qu'il a soufferte pour nous, je vous demande de vous mettre en Exercices »; et il revient une troisième fois à la charge: « Deux et trois, et autant de fois que je le puis, je vous demande, pour le service de Dieu, ce que je vous ai déjà dit, afin qu'à l'avenir sa Divine Majesté ne puisse pas me reprocher de ne pas vous l'avoir demandé de toutes mes forces, vu que moi je ne puis en cette vie penser, sentir ou comprendre rien qui soit meilleur, aussi bien pour pouvoir en retirer soi-même avantage, que pour pouvoir porter du fruit, aider et faire avancer beaucoup d'autres; supposé que vous n'en sentiez pas le besoin pour le premier motif, vous verrez comment cela vous sera utile pour le second, au-delà de ce que vous pouvez estimer » [91]. Nombreux relativement furent ceux à qui, en Italie, Ignace donna lui-même les Exercices, à Venise, puis à

---

[90] *Epist. S. Ign.*, I, p. 99-109; 274-276; 627-628; II, p. 374; 412. Dans MHSI, *Epist. Mixtae,* II, on trouvera le curieux dossier des instances faites pour obtenir d'Ignace qu'il reçoive sous son obéissance la communauté de Sainte-Claire: lettres de Rejadella et de sa prieure Hieronyma Oluja, en janvier 1549 (p. 47), en février p. 60, de nouveau le 21, p. 80-82, double lettre; en mars, p. 100; en avril, p. 161; en mai, p. 201, à Ignace et à Polanco, se plaignant du silence d'Ignace; le tout appuyé de recommandations d'Araoz, p. 51, de Morrano, p. 63 (réponse *Epist. S. Ign.*, II, 345), de Queralt, p. 84; 210, d'Antonio Gou, p. 209 (réponse, II, 623). Ignace finit par avoir raison de ces insistances, car les dernières lettres de Rejadella (*Ep. Mist.* II, 288; 306; 349; 378; 730) demandent seulement conseils et prières.

[91] *Epist. S. Ign.*, I, p. 112-113.

Rome; on sait qu'il alla même passer un mois au Mont-Cassin pour les donner à l'ambassadeur de Charles-Quint, Ortiz [92].

Rien d'étonnant dès lors que, dans les quelques conseils de direction qui nous sont parvenus, ce soient pour les étrangers les mêmes pensées fondamentales que pour ses fils, en première ligne celle du service et de la gloire de Dieu qui revient sans cesse, particulièrement pour eux aussi, nous l'avons vu, dans les conclusions de lettres. Pour eux encore l'accent est mis sur la nécessité de lutter contre les passions désordonnées, par les examens et la pratique du renoncement.

Cependant, à côté de ces similitudes, il y a des différences. Pour la comunion quotidienne, par exemple, les conseils donnés à sœur Rejadella vont bien plus loin que les directions données aux étudiants jésuites; il lui écrit, en effet, le 15 novembre 1543, après avoir rappelé la pratique de la primitive Église et les enseignements des Pères: « Tout cela étant ainsi, même s'il n'y a pas tant de bons signes et de si bons mouvements intérieurs, le bon témoignage essentiel est celui de la propre conscience, savoir: puisque tout cela vous est permis dans le Seigneur, si vous jugez, n'ayant pas de péchés clairement mortels, ou que vous puissiez juger comme tels, que votre âme trouve plus de profit et s'enflamme davantage dans l'amour de votre Créateur et Seigneur, et que dans cette intention vous communiez, sachant par expérience que cette très sainte nourriture spirituelle vous soutient, tranquillise et repose, et vous alimentant vous fait avancer dans son plus grand service, louange et gloire, ne doutez pas, il vous est permis, et il vous sera meilleur de communier chaque jour » [93]. Sans doute c'est là un conseil individuel, motivé vraisemblablement en grande partie par la situation si difficile où se trouvait la correspondante; mais il y a aussi le fait qu'il n'y avait pas pour elle, comme pour les jeunes jésuites, la nécessité de sauvegarder forces et temps pour les études, et que par suite une plus grande largeur était possible. On pourrait faire une constatation semblable à propos des conseils relatifs à l'oraison mentale: c'est dans ces lettres à Rejadella, comme dans celles à François de Borgia, que l'on trouve les rares passages écrits par Ignace où se reflète plus expressément

---

92 POLANCO, *Chronicon*, I, p. 64, pendant l'hiver 1537-1538. [Voir maintenant le détail dans I. IPARRAGUIRRE, *Práctica de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Rome-Bilbao 1946, p. 1-13].

93 *Epist. S. Ign.*, I, 275-276.

quelque chose de son expérience personnelle des oraisons infuses contemplatives. Il est vrai de noter cependant que ces lettres sont relativement anciennes, antérieures par conséquent aux instructions où, docile aux leçons de l'expérience, le saint se montrera plus réservé à l'égard des longues oraisons.

Ainsi donc, dans toute son action de formateur et directeur d'âmes, Ignace apparaît comme fidèle avant tout à transmettre le message reçu de Dieu dans les grâces de sa vie mystique, à promouvoir une spiritualité de service par amour; mais en même temps, fort indépendant de ses propres voies intérieures pour diriger chacun selon celles qui lui ont été marquées par Dieu; très docile par conséquent aux leçons de l'expérience, pénétrant et énergique à discerner nettement et à faire réaliser à tout prix les volontés essentielles de Dieu sur chaque âme; constamment soucieux de connaître toujours mieux ces âmes, de tenir compte de toutes les différences qui les distinguent; très large de vues pour les considérer toujours non pas isolément, mais dans tout l'ensemble de la vie de l'Église; très réaliste à ne jamais confondre de simples moyens avec le but vrai, l'accessoire avec l'essentiel; par-dessus tout débordant de charité, aimant intensément ces âmes de tout son amour pour le Christ leur rédempteur à qui il veut les gagner; s'oubliant lui-même en tout, et là, dans cette direction spirituelle comme partout, n'ayant qu'un pensée: servir, le meilleur service, la plus grande gloire de Dieu son souverain Seigneur et son Maître passionnément aimé.

CHAPITRE III

LES ÉCRITS SPIRITUELS DE SAINT IGNACE

Le troisième aspect à considérer pour avoir une idée complète de la spiritualité personnelle de saint Ignace, c'est son enseignement écrit, comme auteur spirituel.

Sur sa vaste correspondance, abondante surtout pour les neuf dernières années, nous nous sommes déjà arrêtés en étudiant la manière dont il avait formé ses fils spirituels. Moins, en effet, que celles de qui que ce soit, les lettres d'Ignace ont l'allure de traités exposant des principes de vie intérieure, développant des doctrines ascétiques ou mystiques: si l'on fait exception pour quelques lettres inspirées, mais non rédigées par lui, comme les lettres sur l'obéissance citées plus haut, celle du 7 mai 1547 aux étudiants de Coïmbre sur le zèle, et celle du 7 août de la même année sur la pauvreté, où il est facile de reconnaître la main du secrétaire nouvellement entré en fonctions, Polanco, on relèvera assez souvent dans la masse de sa correspondance de brèves réflexions très suggestives, des conseils précis et pratiques visant des cas bien concrets; les lettres spirituelles proprement dites, comme il y en a tant dans la correspondance d'un S. François de Sales, sont rares en somme chez lui; le P. Casanovas en Espagne et le P. Dudon en France [1], ont pu recueillir en deux volumes peu étendus tout ce qui est vraiment « littérature spirituelle »

---

[1] P. DUDON, *S. Ignace de Loyola: Lettres spirituelles*, Paris 1933; I. CASANOVAS, *S. Ignasi de Loyola, Cartes espirituals*, Barcelona 1936 (vol. X et XI de la *Biblioteca d'Exercicis*, 137 lettres spirituelles en trad. catalane); J. ISERN, *Cartas selectas de S. Ignacio de Loyola*, Buenos Aires 1940 (108 lettres); [*Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe*, trad. par O. Karrer, édition revue et augmentée par le P. Hugo Rahner, Einsiedeln 1942].

dans cette vaste correspondance, si riche par ailleurs d'enseignements, mais d'enseignements donnés sous forme d'exemples concrets de la manière de conduire les âmes. En fait tout l'essentiel de la doctrine qui se dégage de ces lettres a été relevé au chapitre précédent, en exposant l'action du saint comme formateur et directeur d'âmes.

Pour l'étudier maintenant comme écrivain spirituel, ce sera donc sur les *Exercices spirituels* et sur les *Constitutions de la Compagnie de Jésus* que nous aurons à nous arrêter ici plus longuement.

Les Exercices spirituels: ce qu'ils sont

Dans leur présentation, même matérielle, les *Exercices* de S. Ignace n'ont rien d'un traité spirituel, ni d'une série d'exhortations ou de méditations, comme le moyen âge nous en a tant laissées [2]. Pour entrée en matière [3], vingt *Annotations,* remarques destinées à éclairer, les unes celui qui fait les Exercices, les autres, plus nombreuses, celui qui les fait faire. Ainsi dès le début apparaît nettement le caractère propre du livre: une suite de remarques pratiques, des métho-

---

[2] Il ne saurait être question de donner ici une bibliographie, même sommaire, des Exercices: on la trouvera dans les derniers fascicules (N. 92-99) de la *Collection de la Bibliothèque des Exercices* du P. H. Watrigant, contenant le catalogue systématique de cette Bibliothèque, Enghien, 1925; plus récemment le P. E. Raitz von Frentz a donné une bibliographie sommaire, ZAM. 6 (1931), p. 72-84, et séparément, plus développée, Wiesbaden, 1936, reproduite et mise à jour en appendice de la 9e édition, publiée par lui, de la trad. allemande des *Exercices* par le P. Feder, *Geistliche Uebungen,* Fribourg en Br. 1940.

Je citerai ici la grande édition critique du P. A. Codina, dans MHSI., *Monum. Ignat.,* ser. II, *Exercitia spiritualia,* Madrid, 1919 (= Ex. M.), en renvoyant à la numérotation ajoutée après coup à l'édition en 1928, et reproduite dans l'édition manuelle latine-espagnole de Turin, 1928. Comme édition française du texte, la meilleure et la plus récente est celle du P. P. Doncœur, Paris, 1939.

[3] Dans les éditions l'usage s'est introduit, à partir de la fin du XVIe siècle, de placer en tête des *Exercices* la prière médiévale « Anima Christi » (Ex. M., p. 222). Familière à S. Ignace, mais plus ancienne de deux siècles, elle ne se trouve ni dans l'autographe espagnol, ni dans les deux anciennes version latines; mais elle est mentionnée au triple colloque des Deux Étendards n. 147, et à la 2e manière de prier, n. 253; sur la prière elle-même, voir H. Thurston dans *Dict. de Spir.* I, 670-672 [et P. Leturia dans AHSI 17 (1948) p. 3-50].

des d'examen de conscience, de prière, de délibération ou *élection*, des plans de méditations et de contemplations: donc non un exposé à étudier, mais un ensemble d'instructions diverses destinées à diriger l'accomplissement d'un certain nombre d'exercices intérieurs systématiquement ordonnés; livre par conséquent non à *lire*, mais à *faire*[4].

Après les Annotations, le titre général: « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer sous l'influence d'aucune affection désordonnée ». Puis, après une nouvelle remarque pratique en vue de prévenir toute interprétation défavorable des instructions données à l'« exercitant », un « principe et fondement » à considérer, sur la fin de l'homme, l'usage à faire des créatures, l'indifférence pour tout ce qui n'est pas du service de Dieu. De nouveau une suite de remarques sur l'examen de conscience en vue de la confession, de la confession générale surtout, précédées d'une méthode de correction des défauts (examen particulier). Viennent alors cinq méditations à faire le premier jour de la première des quatre « semaines » qui divisent les *Exercices*, méditations sur le péché mortel et ses peines, la troisième et la quatrième étant des répétitions des deux premières et la cinquième une « application » des « sens » aux peines de l'enfer. Dix remarques supplémentaires (*Additions*) proposent les moyens de tirer plus de profit de ces méditations, auxquelles d'autres du même genre pourront être ajoutées pour compléter cette première semaine. Une contemplation en forme de parabole, comparant l'appel du Christ à l'appel d'un roi temporel, sert d'introduction à la semaine suivante et à la contemplation des mystères de la vie terrestre du Christ, contemplation qui formera désormais tout le fond de la trame des Exercices: vie cachée et publique dans la seconde semaine, vie souffrante dans la troisième, vie glorieuse dans la quatrième. Au cours de la seconde seront proposées les directions relatives à l'*élection*, au choix soit d'un état de

---

[4] Le 8 octobre 1555, Ignace lui-même écrit à Alexis Fontana qui lui avait demandé le livre, qu'il le lui envoie, mais que « la force et énergie de ces Exercices est dans leur pratique effective, conformément à leur nom, et il importe grandement que qui les donne soit bien exercé » (*Epist. S. Ign.* X, 701). Le 2 février de la même année (*ibid.*, VIII, 356), à Jean Nicoluzzi, avec qui il était sans doute plus libre, il fait refuser l'envoi du livre qu'on ne communique pas à ceux qui n'ont pas d'abord fait les Exercices.

vie, soit d'un programme de réforme de vie dans l'état où on est déjà fixé; plusieurs méditations et considérations (Deux étendards, Trois groupes d'hommes, Trois degrés d'humilité ...) aident l'âme à se mettre en état de mieux faire ce choix, dans de meilleures dispositions surnaturelles; la contemplation de la Passion et de la Résurrection du Christ la confirmeront dans le choix fait. Suivent, après la quatrième semaine, une contemplation pour obtenir l'amour de Dieu, trois manières de prier, une série de points très brefs sur les principaux mystères évangéliques, destinés à fournir un cadre pour leur contemplation pendant les trois dernières semaines. Enfin plusieurs suites de *Règles,* de conseils sur le « discernement des esprits », la distribution des aumônes, les scrupules, la conformité de sentiments avec l'Église, sans parler des Règles semblables sur la manière de prendre les repas, placées à la fin de la troisième semaine. Et c'est là tout le contenu du livre, dans sa forme parfaitement déconcertante pour qui, n'ayant jamais fait les Exercices, mais attiré par leur réputation, entreprend de les lire comme il le ferait pour l'*Introduction* de S. François de Sales ou les *Moradas* de Sainte Térèse.

Les *Exercices* ont été écrits en espagnol: le texte original en est conservé dans un manuscrit appelé *autographe,* transcrit par un scribe, mais portant de nombreuses corrections de la main d'Ignace [5]. De cet original il existe trois traductions latines principales: deux anciennes et une récente, celle du P. Roothaan. Des premières, celle qui est communément appelée *vulgate* et qui, en effet, a été le texte communément employé depuis l'approbation des Exercices en 1548 par Paul III, a été faite sous les yeux mêmes de S. Ignace par le P. André des Freux, Frusius, durant son séjour à Rome, fin 1546 et début de 1547 [6]; l'autre version ancienne, appelée

---

[5] Reproduction phototypique, Rome, Danesi, 1908; édition dans Ex. M., p. 222-563, en colonnes synoptiques avec les trois traductions latines, et dans la petite édition, Turin, 1928, avec le texte latin du P. Roothaan. La première édition du texte espagnol fut faite à Rome, en 1615. — D'autres copies du texte espagnol ont couru dans les premiers temps; cf. Ex. M. p. 139-142.

[6] *Ex. M.,* p. 148 ss., et sur la *versio prima,* p. 160 ss.; p. 200, description du codex qui contient les deux manuscrits.

versio prima, est plus ancienne, étant contenue dans un manuscrit de 1541 et remontant certainement plus haut, peut-être au séjour à Paris d'Ignace qui pourrait bien en être lui-même l'auteur. Celui-ci est, en effet, quelqu'un qui savait assez mal le latin, et ce fut cette circonstance qui poussa, avant de demander l'approbation du livre, à en faire faire une version plus élégante par l'excellent latiniste qu'était des Freux; plus élégante, mais beaucoup moins littérale. Ces deux versions latines furent soumises simultanément à l'examen des censeurs désignés par Paul III, et approuvées toutes deux dans le bref du 31 juillet 1548 [7]. Lorsque en septembre de cette même année, on imprima les *Exercices* pour la première fois, ce fut la version de Frusius qu'on choisit et qui devint ainsi le texte officiel du livre; la *versio prima* fut imprimée seulement en 1919, dans l'édition critique de Madrid. Ce furent les libertés prises par la Vulgate avec le texte primitif espagnol, rude, peu élégant, mais souvent bien plus expressif, qui portèrent le P. J. Roothaan à publier à Rome, en 1835, une nouvelle traduction latine, aussi exacte et littérale que possible, qu'il ne cessa de revoir jusqu'à sa mort [8] et qui depuis a, en grande partie, pris la place de la Vulgate dans l'usage pratique: elle permet, en effet, à ceux qui ne savent pas l'espagnol de retrouver les nuances et la saveur de l'original. Il reste cependant en faveur des versions anciennes, que ce sont elles, et non l'original espagnol, qui ont été examinées et solennellement approuvées par l'Église, que c'est de la Vulgate imprimée en 1548 qu'Ignace lui-même s'est servi pour donner et faire donner les Exercices pendant les huit dernières années de sa vie.

Quand et comment les Exercices ont-ils été composés?

Le livre existait dans son état actuel en 1541: la *versio prima* copiée à cette date et identique, à quelques légères variantes près, avec l'*autographe* espagnol, nous en est un sûr garant. D'un autre côté, les témoins les plus autorisés et Ignace lui-même, font remonter la première origine du livre à Man-

---

[7] *Ibid.*, p. 216-218, texte du Bref.

[8] La dernière édition revue par lui est de Rome, 1854.

rèse en 1522. C'est donc entre ces deux dates que notre saint l'a écrit tel que nous le lisons aujourd'hui [9].

L'auteur lui-même, interrogé le 20 octobre 1555 par Gonzales de Camara, répondit que « les Exercices, il ne les avait pas faits tous en une fois, mais que certaines choses qu'il observait dans sa propre âme et qui lui paraissaient utiles, il lui semblait qu'elles pourraient être utiles aussi à d'autres et ainsi il les mettait par écrit, par exemple d'examiner sa conscience avec cette méthode des lignes, etc. Les élections en particulier, il me dit qu'il les avait tirées de ces changements d'esprit et de pensées qu'il avait quand il était à Loyola, encore malade de la jambe » [10]. Laínez, dans sa lettre de juin 1547 à Polanco, dit qu'en ce temps, à Manrèse. Ignace « fit une confession très générale de toute sa vie et se mit, quant à la substance, à faire les méditations que nous appelons Exercices »; il reçut tant de lumières de Dieu sur la Sainte Trinité que « bien qu'homme simple, sachant seulement lire et écrire, il se mit néanmoins à écrire un livre sur son sujet » [11]. Polanco lui-même, dans sa vie espagnole du saint [12], nous dit que, « parmi les choses qu'à Manrèse enseigna à Ignace celui *qui docet homines scientias*, en cette année 1522, furent les méditations que nous appelons *Exercices spirituels* et la manière de les faire, bien que, depuis, la pratique et l'expérience de beaucoup de choses lui aient fait perfectionner davantage son premier travail ». Nadal de son côté, pour répondre en 1553 aux attaques du P. Pedroche contre les *Exercices*, composés par un homme sans instruction, écrit dans son mémoire apologétique: « Lorsque pour la première fois [Ignace] écrivit une bonne partie des Exercices, il n'avait pas encore commencé d'étudier; car, comme, après avoir quitté son pays,... il se

---

9 Sur la composition du livre voir surtout A. CODINA, Introduction de Ex. M., Madrid, 1919, p. 27 ss.; *Los Orígenes des los Ejercicios espirituales*. Barcelone, 1926; P. TACCHI VENTURI, II, p. 39-40; P. DUDON, p. 275-290; P. LETURIA, *El Gentilhombre*, p. 188-207. [H. PINARD DE LA BOULLAYE, *Les étapes de rédaction des Exercices de S. Ignace*, Paris 1945].

Les articles de H. BREMOND, *Saint Ignace et les Exercices*, Vie Spir. 1929, Suppl., p. 1-48; 73-112; 147-191, sont une brillante reconstruction imaginative plus qu'un travail d'histoire.

10 *Acta S. Ign.*, n. 99, dans MHSI, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 97; *Fontes Narr.* I, p. 504.

11 *Scr. de S. Ign.*, I, p. 103; *Fontes Narr.* I, p. 82.

12 Citée par CODINA, *Origenes*, p. 10; [Éditée maintenant dans *Fontes Narr.* I, p. 163].

préparait à effacer ses péchés par la contrition et la confession, il écrivait dans un livret les méditations qui l'aidaient plus fortement. Puis, quand il méditait sur la vie de Jésus-Christ, il faisait de même; de telle sorte cependant qu'il manifestait à son confesseur non seulement ce qu'il écrivait alors, mais toutes les pensées qui semblaient [motions des] esprits ... Une fois terminées ses études, il réunit ces premières ébauches des Exercices, ajouta beaucoup, mit le tout en ordre et le donna à examiner et juger au Siège apostolique »[13].

De ces témoignages et d'autres, il ressort clairement qu'un premier noyau des Exercices existait déjà à Manrèse, et existait sous forme d'écrit. Les procès d'Alcalá, nous l'avons vu, viennent confirmer qu'en 1526-1527 Ignace y donnait à ses auditrices au moins la substance de la première semaine, et nous savons par lui-même qu'à Salamanque, il remit au bachelier Frias un texte écrit, « tous ses papiers, qui étaient les Exercices, pour être examinés »[14]. De nouveau à Paris, en 1535, il laisse à l'inquisiteur Valentin Liévin « ses écrits des Exercices », que celui-ci, après examen, loue beaucoup et dont il obtient de conserver une copie[15]. Malheureusement, de cette copie qui nous eût renseigné sur l'état du livre au moment où Ignace quittait Paris, il ne reste aucune trace.

Nous avons en revanche deux textes latins des Exercices, dépendants de la *Versio prima*, ou au moins apparentés à elle avec qui ils concordent généralement: ce sont le texte laissé par Pierre Favre aux Chartreux de Cologne lors de son séjour dans cette ville, en 1543 et 1544, et celui que l'humaniste anglais John Helyar nous a conservé dans un carnet de notes, aujourd'hui à la Bibliothèque Vaticane (Regin. lat. 2004)[16].

---

[13] MHSI, *Nadal*, IV, p. 826: « Post consummata studia congessit delibationes illas Exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia, dedit examinanda et iudicanda Sedi Apostolicae ».

[14] GONZALES DE CAMARA, *Acta*, n. 67, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 77; *Fontes Narr.* I, p. 457-458.

[15] *Ibid.*, n. 86, *Scr. de S. Ign.*, p. 88; *Fontes Narr.* I, p. 480.

[16] Le texte de Favre nous est connu par une copie faite au XVIe siècle et conservée aux Archives de la ville de Cologne; ce manuscrit et celui d'Helyar sont décrits dans Ex. M. p. 206-207 et les deux textes édités p. 579-623 et 624-648. Dans son introduction, p. 571, l'éditeur, P. A. CODINA, incline plutôt à croire que les Exercices furent donnés à Helyar pendant son séjour à Paris, avant août 1535; je suis cependant beaucoup plus porté à admettre, avec TACCHI VENTURI, II, p. 87 et DUDON, p. 289, que c'est seulement à Venise que John a connu Ignace et ses Exercices,

Helyar a sans doute reçu son texte d'Ignace lui-même, à Venise, en 1536 ou au début de 1537; à quelle date Favre a-t-il transcrit le sien sur la *versio prima,* nous ne le savons pas, et, par suite, si son exemplaire reste intéressant par certaines variantes, il ne peut nous renseigner en rien sur l'état du livre avant 1541, date que nous atteignons déjà avec la *Versio prima.* Les notes d'Helyar, de leur côté, ne sont manifestement une copie que pour certaines de leurs parties; les autres semblent avoir été prises d'après une simple communication orale; de plus il reste au moins douteux que l'ordre actuel de ces notes représente celui dans lequel les Exercices furent communiqués au jeune anglais.

Ces textes ne nous font donc remonter, même dans la meilleure hypothèse, que peu au-delà de 1541: si nous voulons chercher à préciser un peu ce qu'était cette *substance* des Exercices fixée dès Manrèse, la question devient très délicate et les opinions divergent parmi les historiens les plus compétents [17].

---

donc pas avant la fin de 1536. Remarquer que dans le texte du Reginensis ne paraissent ni le nom d'Ignace, ni le titre d'*Exercices spirituels;* le titre est: « Praecepta utilia iis qui spiritualium meditationum stadium ingressuri sunt ». [Le P. Pinard de la Boullaye, *Un nouveau texte du B. Pierre Lefèvre sur les Exercices de S. Ignace* RAM 22 (1946), p. 253-275, examine et publie un texte qui serait de 1543-1544, mais refléterait l'état des *Exercices* en 1541].

[17] Pour le P. Codina, *Origenes,* c. 3-4, p. 39-72, toutes les parties importantes qui constituent la charpente des Exercices existaient dès Manrèse dans le cadre des quatre semaines, et les modifications ou additions postérieures ne porteraient, à quelques exceptions près, comme les Règles d'Orthodoxie, que sur des détails; le P. Dudon et le P. Tacchi Venturi, *loc. cit.,* inclinent à admettre un développement beaucoup plus considérable. — Sur la tradition relative à une *dictée* du livre par la Sainte Vierge à Manrèse, tradition ne remontant pas au-delà des premières années du XVII[e] siècle et ignorée des témoins plus anciens, voir la note du P. Dudon, p. 626-627: je ne crois pas qu'aujourd'hui aucun historien défende la *dictée* proprement dite. Celle-ci mise de côté, les discussions sur l'*inspiration* surnaturelle du livre sont en grande partie questions de mots: tout le monde admet une *assistance très spéciale* de Dieu qui seule a pu permettre à Ignace de composer son livre, assistance où Marie a eu son rôle de Médiatrice de façon très particulière. Faut-il ajouter une *révélation* proprement dite des vérités qui forment le fond des Exercices? Rien n'autorise à le faire, une illumination surnaturelle de vérités reçues d'ailleurs suffisant à tout expliquer dans la composition du livre. — [La question a été agitée de nouveau par le P. M. Quera, *Influjo de la Santisima Virgen en la composición del libro de los Ejercicios,* Manresa 15

Les dépositions du procès d'Alcalá en 1527, déjà citées plus haut [18], nous montrent qu'à ce moment Ignace donnait au moins la première semaine et les manières de prier; il demandait en outre à ceux qui désiraient se faire « montrer le service de Dieu », de traiter avec lui « pendant un mois de suite ». On notera que, parmi les déposantes d'Alcalá, celle qui nous donne ces détails plus précis, une certaine Maria de la Flor, avait mené auparavant une vie moins que recommandable: il est donc fort vraisemblable qu'Ignace, même ayant déjà en main le reste des Exercices, lui aura donné seulement la partie que, plus tard, il conseillera de faire faire très largement, réservant le reste à des âmes plus choisies.

Les mêmes témoignages nous parlent des conseils sur le discernement des esprits, dont l'origine, nous le savons, remonte aux expériences de Manrèse et même de Loyola. Que dès lors aussi il y ait eu une suite de notes formant matière à contemplations sur divers mystères de la vie du Christ, ce n'est pas douteux, puisque dès Loyola le nouveau converti transcrivait soigneusement les faits et les paroles évangéliques sur ce carnet auquel il tenait tant et qui est certainement la première origine de la série de points sur les mystères insérée dans le livre des Exercices.

Dans la vie latine de S. Ignace qui forme le début de sa *Chronique,* Polanco a un passage qui, à première vue, semble nous permettre d'aller beaucoup plus loin. Après avoir parlé des lumières reçues par le pénitent, il vient à son apostolat de Manrèse et dit: « Post praedictam illustrationem et observationem spiritualium exercitiorum, methodum et rationem proponens animam a peccatis per contritionem et confessionem purgandi, et in meditationibus mysteriorum Christi, et ratione bonae electionis faciendae circa vitae statum et res quaslibet, et demum in his quae ad inflammandum amorem in Deum et varios orandi modos pertinent, proficiendi, perutilem operam proximis navare coepit; quamvis temporis progressu haec etiam ad maiorem perfectionem perducta sunt » [19]. Faut-il voir là, avec le P. Codina [20], un témoignage certain

---

(1943), p. 64-72 et 164-176; *El origen sobrenatural de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio,* Barcelone 1941].

[18] Plus haut p. 60-61; *Script. de S. Ign.*, I, p. 611.

[19] Polanco, *Chronicon,* I, p. 21.

[20] *Origenes,* p. 40-41.

que, dès Manrèse, le cadre des quatre semaines, avec la matière de chacune et la contemplation finale pour obtenir l'amour de Dieu, était déjà fixé? Je ne le crois pas: il me semble difficile de voir dans cette belle phrase latine, élégamment suspendue jusqu'à la finale, autre chose que le développement littéraire de la petite phrase espagnole du même Polanco, citée tout à l'heure.

Plus significatifs sont les témoignages concordants de deux autres parmi les confidents d'Ignace. Manare, dans une de ses *Exhortations* [21], nous dit que, pendant le temps de retraite qui suivit sa conversion, Ignace « s'appliquait principalement à deux exercices, savoir des Deux étendards et du Roi se préparant à la guerre contre l'ennemi infernal et le monde ». Nadal, lui aussi, dans une exhortation inédite de 1554 [22], déclare qu'à Manrèse « Notre-Seigneur lui communiqua les Exercices, l'amenant de cette manière à s'employer uniquement à son service et au salut des âmes. Il montra sa dévotion spécialement en deux exercices, savoir du Roi et des Étendards. Là il comprit sa fin, et ce à quoi il devait s'appliquer et avoir pour but en toutes ses actions, but qui est encore celui que poursuit la Compagnie ». Pour la contemplation du Règne, ces textes ne font que confirmer ce qui, nous l'avons vu, résulte clairement du rôle du *Flos Sanctorum* dans la conversion d'Ignace, surtout si, comme il est plus que probable, il l'a lu dans l'édition préfacée par fray Gauberto Vagad: cette contemplation n'est que la transposition en formule générale des pensées essentielles de la conversion du saint.

Pour les Deux étendards, une question de dépendance peut faire hésiter; le P. F. Tournier, en effet [23], a rapproché

---

21 O. MANARE, *Exhortationes*, Bruxelles, 1912, p. 344.

22 Citée dans P. LETURIA, *Nuevos datos sobre S. Ignacio*, Bilbao, 1925, p. 65, et dans AHSI., 1936, p. 24, not. 79. [Publiée maintenant dans *Fontes Narr.* I, p. 307].

23 *Les « Deux cités » dans la littérature chrétienne*, Études, t. 123 (1910) p. 648 ss.; les deux textes en regard p. 658. Le même texte se retrouve dans les *Miscellanea* attribués à HUGUES DE S. VICTOR (PL. 177, 496); mais la priorité appartient à WERNER (texte, PL. 157, 1144) dont les *Deflorationes* avaient été éditées à Bâle en 1494 et ont donc pu être lues à Paris par Ignace. Le P. DUDON, p. 283-285 regarde la dépendance comme probable pour ce qui est de la rédaction définitive d'Ignace; le P. CODINA, *Origenes*, p. 196, et Ex. M., Introduction, p. 125-126, se refuse à l'admettre comme insuffisamment prouvée.

du cadre de cette méditation une homélie de l'abbé bénédictin de S. Blaise, Werner, mort en 1174, et les ressemblances, sans rien enlever à l'originalité d'Ignace, sont telles cependant qu'il est difficile de les tenir pour fortuites et de ne pas admettre une certaine dépendance du texte actuel des *Exercices*: or rien ne permet de croire qu'Ignace ait pu feuilleter l'incunable latin de Werner avant le temps de ses études. Mais rien non plus n'empêche d'admettre qu'à Paris il ait pu simplement s'inspirer de l'auteur médiéval pour mettre au point la présentation d'une méditation dont tout le fond essentiel, si étroitement apparenté à la contemplation du Règne, existait déjà dans les ébauches de Manrèse.

Faut-il considérer aussi comme appartenant aux Exercices de Manrèse la considération préliminaire du Fondement et la Contemplation pour obtenir l'amour de Dieu placée après la quatrième semaine? [24]. J'hésiterais beaucoup à l'affirmer, malgré le texte de Polanco sur lequel le P. Codina s'appuie, principalement pour le second de ces Exercices. Que peut-être Ignace ait proposé dès lors la considération des bienfaits de Dieu qui forme le premier point de la Contemplation pour l'amour, et qui était un lieu commun de la piété chrétienne, rien en soi que de vraisemblable à cela; mais le développement caractéristique de cette contemplation dans les points suivants, nous faisant considérer Dieu dans ses bienfaits per praesentiam, potentiam et essentiam, avec les doctrines scolastiques qui y sont supposées sur l'immensité, le concours et l'exemplarité de Dieu, tout cela ne semble manifestement pas pouvoir être antérieur aux études de Paris [25].

Quant au « Principe et fondement », aucun document n'y fait allusion pour le temps de Manrèse ou d'Alcalá; de plus sans vouloir majorer la valeur de ce fait, on peut constater que dans les notes d'Helyar sur les Exercices, cette considération est placée au début entre la 5e des vingt Annotations

---

[24] Voir pour l'affirmative le P. Codina, *Origenes*, p. 45 et 52.

[25] De même le passage (n. 39) où à propos de l'examen sur les paroles est mentionnée cette triple manière dont Dieu est dans les choses, avec la distinction, classique elle aussi, entre considerare, meditari et contemplari: une pareille terminologie n'a pu être employée avant Paris. — [Une catégorie de sources, récemment signalée, ne pourrait-elle la lui avoir fait connaître plus tôt: les manuels pour la confession, alors en usage? cf. J. Calveras, *Los « Confesionales » y los Ejercicios de S. Ignacio*, AHSI, 17 (1948) 51-101].

du texte définitif et l'avertissement sur la bienveillance dans l'interprétation des paroles entendues qui y suit le titre et précède le Fondement [26]. On peut se demander si, au moment où ces notes ont été prises, ce Fondement se trouvait déjà en vedette au début des Exercices, comme il l'est actuellement, ou si peut-être ce n'était pas alors simplement une remarque préliminaire, invitant à l'indifférence, comme l'Annotation 5 invite à la générosité, remarque dont, à l'expérience, Ignace aura mieux senti l'importance et l'efficacité, et qu'il aura été ainsi amené à détacher des autres Annotations pour la placer comme point de départ de la première semaine et de tout l'ensemble des Exercices. La manière, en effet, dont le Fondement est présenté dans le fragment de Directoire dicté par Ignace lui-même au P. Victoria [27], serait de nature à confirmer cette hypothèse: la considération sur la fin de l'homme et les moyens d'y arriver, devra être proposée au retraitant après les Annotations 1, 20, 5 et 4, et la manière de la présenter y montre moins un grand principe appelé à dominer et diriger toute notre vie spirituelle, qu'une suite de remarques pratiques utiles pour faire sentir au retraitant la nécessité qu'il a de faire les Exercices avant de choisir l'état et la forme de sa vie [28]. De plus, si l'idée du service, et du service insigne, de Dieu domine dès le début la vie intérieure d'Ignace, celle plus abstraite, plus raisonnante, de la fin et des moyens,

---

26 Ex. M., p. 624.

27 Ex. M., p. 792; cf. sur ce *Directoire* donné sans doute en 1555, p. 751.

28 En mars 1525, Michel de Eguía réimprimait à Alcalá l'*Arte de servir a Dios* du franciscain Alphonse de Madrid, paru à Séville en 1521: quelque mois plus tard Ignace arrivait à Alcalá et y nouait des relations intimes avec Diego de Eguía frère de l'imprimeur Michel: n'a-t-il pas lu ce livre nouveau qui pouvait d'autant plus l'attirer qu'il y retrouvait dès le titre l'idée essentielle pour lui du service de Dieu? Or, au début de la première partie de l'*Arte*, p. 590, il y a un *Primero notable* avec un « sommaire » résumant l'idée du livre en partant du souvenir de la création, et le 2e *notable* inculque la nécessité de se mettre avant tout sous les yeux la fin qui doit nous mouvoir dans toutes nos actions, qui est de faire la volonté de Dieu... Il y a loin sans doute entre l'exposé assez diffus du franciscain et la formule vigoureusement ramassée d'Ignace, si personnelle dans sa forme. Mais une influence reste très vraisemblable et situerait à ce moment la première origine du Fondement. On trouvera l'*Arte* dans la NUEVA BIBLIOTECA DE AUTORES ESPAÑOLES, *Escritores Místicos*, I, Madrid, 1911, p. 588-634, reproduisant précisément l'édition d'Alcalá.

de la proportion des moyens à la fin, de l'indifférence nécessaire vis-à-vis de ces moyens, semble bien dans le développement de sa pensée avoir pris seulement peu à peu la place et le relief qu'elle a au début des Exercices: à mesure que l'étude le familiarisait avec les considérations plus spéculatives, l'expérience aussi et l'action de Dieu dans son âme développaient en lui, à côté du généreux élan de service qui ne l'abandonnera jamais, des habitudes de raisonnement rigoureux, de pondération réfléchie et prudente des valeurs, qui seront elles aussi une des caractéristiques de sa vie et de son gouvernement.

Les *Règles pour penser avec l'Église,* qui terminent le livret (n. 352, 370), sont, de l'aveu de tous, une addition datant du séjour à Paris, inspirée par quelqu'une des séries de propositions antiluthériennes nombreuses à cette époque, vraisemblablement les décrets du concile Parisien de 1528 et les écrits de Josse Clichtove qui en avait été l'inspirateur [29].

En 1539 encore, François Strada écrit à Ignace de Sienne où il prêche, demandant qu'on « lui envoie sans faute les règles de discretione spirituum et des tentations, avec toutes les autres règles des Exercices »; et peu après il revient à la charge: « Dans une autre lettre j'ai écrit de m'envoyer les règles de la 1e, 2e et 3e semaine des Exercices, *et les autres choses nouvelles, si on en a ajouté* » [30]. Faut-il voir dans ces dernières règles des ébauches de Directoire sur la manière de donner les Exercices? [31] Cela me paraît peu vraisemblable à cette date, près de dix ans avant l'approbation et l'impression du livre: je croirais plutôt qu'il y a là un signe qu'à ce moment le texte même des Exercices était considéré comme non encore définitivement arrêté et par suite comme susceptible de recevoir des compléments intéressants.

Ceux-ci ne pouvaient alors vraisemblablement porter que sur des points relativement secondaires; mais il faut bien avouer que pour certaines pièces même fort importantes, comme la méditation des Trois groupes ou classes d'hommes ou la considération sur les Trois degrés d'humilité, nous n'avons aucun indice nous renseignant sur le moment où elles sont

---

[29] Dudon, p. 627-629; d'autres y voient plutôt un écho des propositions antiérasmiennes formulées en Espagne et à Paris en 1527.

[30] MHSI, *Epist. Mixtae,* I, p. 22, 29.

[31] Cf. Ex. M., p. 746.

entrées dans les Exercices, si elles appartiennent ou non au noyau primitif. En effet, l'argument a priori, que toutes les parties constituant la *substance* du livre viennent de Manrèse, est d'un maniement singulièrement difficile et délicat: le sens de cette substance sera divers selon la conception que l'on se fera de la fin essentielle des Exercices, et surtout nous ne pouvons pas supposer sans plus que les témoins primitifs qui nous affirment l'origine manrésienne de cette substance, en avaient la même idée que nous en avons nous, après trois siècles de pratique des Exercices. Il faut donc accepter de nous contenter des faits bien attestés: que les Exercices ont leur origine première et principale dans les expériences de Manrèse; que dès lors existe un corps de documents écrits dont le saint se sert pour son œuvre apostolique; que ces documents comprenaient au moins le fond de la première semaine, la pensée du Règne du Christ et des deux Étendards, la contemplation de mystères de la vie de Jésus, des notes sur l'élection d'un état de vie, des méthodes de prière, des principes sur le discernement des esprits ... Il ne semble pas qu'on puisse aller plus loin avec quelque certitude, bien qu'il reste fort probable que d'autres parties, nous ne savons lesquelles, existaient déjà, au moins à l'état d'ébauches.

Le but essentiel des Exercices

Nous venons de le rappeler, cette question de la substance des Exercices est intimement liée à celle qu'il faut aborder maintenant, de leur but; non du but que nous pouvons leur assigner nous-mêmes, du but en vue duquel ils ont pu légitimement et avec fruit être employés dans la suite; mais du but qu'Ignace lui-même avait en vue en les écrivant et les faisant faire: quelle était pour lui la destination essentielle de ces Exercices, le fruit premier à en retirer? Question capitale puisque tous ceux qui ont étudié le livre d'un peu près, sont d'accord pour mettre son principal mérite dans le fait qu'il forme un tout organique, merveilleusement adapté au but poursuivi, pour reconnaître que son efficacité, prouvée par l'expérience, vient bien moins de la valeur de chacun des exercices qui le composent, pris isolément, que de l'enchaînement qui les unit entre eux et de leur action d'ensemble sur l'âme du retraitant.

Il faut bien avouer toutefois que les réponses à cette question ne sont pas pleinement concordantes, même chez les disciples les plus fidèles de S. Ignace, même chez ceux qui l'ont abordée le plus récemment. Je n'en citerai que deux, représentant bien les deux tendances principales.

Le P. Léonce de Grandmaison écrivait en 1920[32]: « Les Exercices spirituels visent avant tout un cas concret, nettement déterminé: leur but est de mettre un homme, encore libre de disposer de sa vie et très bien doué pour l'apostolat, en état de discerner clairement et de suivre généreusement l'appel de Dieu ... Le but des Exercices est d'acheminer ce candidat probable à l'apostolat par une voie sûre en le tenant constamment à l'abri des illusions, vers cette liberté d'âme, cet affranchissement des passions déréglées, cette pureté de cœur, cette docilité à la grâce, qui sont les conditions idéales pour faire, comme il faut, son « élection », pour « chercher et trouver la volonté divine en la disposition [qui reste à trouver quand les Exercices commencent] de sa vie ». Telle est l'hypothèse d'Ignace et c'est le seul point de vue qui fasse pleine justice à son dessein, permette d'en saisir l'économie d'ensemble, en explique les absences et les présences, ce que l'auteur y a mis et ce qu'il n'a ni voulu, ni même pensé à y mettre. Se servir des Exercices pour amender sa vie dans une vocation déjà connue et acceptée ... ce n'est pas contredire aux intentions de l'auteur, mais c'est sortir de l'hypothèse originelle de l'ouvrage ».

Le P. Louis Peeters répondait en 1931[33]: « Les Exercices ne peuvent avoir comme centre de perspective, comme point culminant, que l'union divine la plus intime, la plus totale. Et voilà pourquoi nous répugnons à toute interprétation qui renverse ou masque cette perspective. Certes l'élection est un des moyens principaux d'ordonner sa vie. Mais il ne s'ensuit nullement que toute la stratégie de la retraite et surtout toute l'économie de la sanctification, gravite autour d'elle ... Ce n'est donc pas surfaire les Exercices que de leur prêter la très haute et très légitime ambition d'ordonner toute la vie dans l'imitation la plus adéquate possible du Christ, dans

---

[32] *Les « Exercices » de S. Ignace dans l'édition des Monumenta,* Recherches de Science religieuse, 11 (1920), p. 400 ss.

[33] L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace,* 2e éd., Louvain, 1931, p. 66 s.

l'union la plus intime et la plus déifiante avec l'Amour infini ... ».

La divergence des deux réponses est nette. Pour essayer de trouver le moyen terme qui tienne compte de ce qu'il peut y avoir de vrai dans l'une comme dans l'autre, il faut d'abord soigneusement distinguer les deux questions fort différentes rappelées tout à l'heure: quel but S. Ignace avait-il en vue quand il écrivait les Exercices, plus précisément quand il leur a donné leur dernière forme et les a fait imprimer en 1548? Dans quel but pouvons-nous utiliser aujourd'hui ces mêmes Exercices, quels fruits peuvent-ils produire dans les âmes, quels fruits y produisent-ils principalement de notre temps? Seule la première de ces deux questions doit nous occuper ici; la seconde sera examinée plus loin, quand nous aurons à rechercher les développements que la pratique des Exercices a reçus en fait, et ceux qu'elle peut recevoir sans fausser l'idée primitive de leur auteur.

Sur la pensée personnelle d'Ignace, nous avons avant tout la double déclaration faite par lui dans le titre du livre et dans la première des Annotations (n. 21 et 1): « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider sous l'influence d'aucune affection désordonnée » ... « Sous le nom d'Exercices spirituels on entend toute manière d'examiner sa conscience, de méditer, de contempler, de prier vocalement et mentalement et de faire d'autres actes spirituels, comme il sera dit plus loin. Comme, en effet, se promener, marcher, courir sont des exercices corporels, de même, on appelle exercices spirituels toute manière de préparer et disposer l'âme à se dépouiller de toutes les affections désordonnées et, après qu'elle s'en est dépouillée, à chercher et trouver la volonté divine touchant l'organisation de sa vie en vue du salut de l'âme ». Autre manifestation de cette pensée d'Ignace sont les quelques notes écrites par lui sur la manière de donner les Exercices [34], première ébauche des futurs Directoires qui aboutiront quarante ans plus tard à la publication par Aquaviva du *Directoire* officiel: on ne peut qu'être frappé de la place qu'y occupe l'élection d'un état de vie, le choix entre la voie des préceptes et celle des conseils. On y lit en particulier: « A ceux qui, pendant la première semaine ne

---

[34] Publiées sous le titre de *Directoria ignatiana*, dans Ex. M., p. 778-782; le passage cité, p. 780.

montreraient pas beaucoup de ferveur et de désir de passer au choix d'un état de vie, il vaut mieux ne pas donner la seconde semaine, au moins pour un mois ou deux ». Les directions données dans la correspondance viennent confirmer cette prescription: quelques jours avant sa mort, le 4 juillet 1556, il fait rappeler qu'il ne convient pas de donner les Exercices complets « communément à personnes qui ne sont pas aptes pour la vie religieuse », mais qu'on doit s'en tenir à la première semaine [35]; et de nouveau, le 18, au P. Fulvio Androzzio il répète qu'on doit donner largement la première semaine, mais les Exercices entiers seulement aux gens de grande espérance [36]. Tout ceci semble bien confirmer l'idée que le saint a conçu ses Exercices essentiellement en vue de préparer et d'aider à faire le mieux possible le choix d'un état de vie.

Il y a cependant le fait que lui-même a donné et fait donner bien des fois ces mêmes Exercices à des hommes devant qui la question d'un tel choix ne se posait pas et ne pouvait se poser en aucune façon: en 1536, à Venise, il les donne, non seulement aux frères Eguía qui de fait seront plus tard jésuites, mais encore à Contarini et à d'autres grands personnages qui n'avaient nullement à délibérer sur leur vocation; en 1538, nous l'avons vu, il ira passer un mois au Mont-Cassin pour les faire faire à Ortiz, agent de Charles-Quint à Rome.

Pour ce qui est de ceux qui sont déjà jésuites, il ajoute dans la lettre citée à l'instant du 4 juillet 1556: « Pour ce qui est des nôtres, pas d'inconvénient à leur donner aussi ceux [les Exercices] des autres semaines, sans entrer cependant avec eux dans la matière de l'élection pour ce qui est de l'état de vie, bien qu'on puisse appliquer à quelques autres élections la méthode qui est enseignée dans les Exercices, sans toucher la question de l'état de vie ». L'année précédente, il avait fait répondre au P. Paul Achille, le 19 juin 1555, à propos des Exercices à donner à des religieuses, qu'en soi la chose était bonne, mais prenait trop de temps; peut-être pourrait-on les donner à une qui à son tour les donnerait aux autres, « ou bien encore les donner à plusieurs ensemble »; mais il n'oppose pas la difficulté de l'état de vie déjà fixé pour elles [37].

Ignace a donc parfaitement admis que les Exercices com-

---

35 *Epist. S. Ign.*, XII, p. 77.
36 *Ibid.*, XII, p. 141.
37 *Ibid.*, IX, p. 220.

plets d'un mois se fissent sans aboutir à l'élection d'un état de vie. Du reste, dans la note mise par lui (n. 189) à la fin de la seconde semaine, après les règles de l'élection, sous le titre « Pour amender et réformer sa vie et l'état où on se trouve », il envisage explicitement le cas des retraitants déjà fixés dans un état immuable (gens mariés, prélats attachés à une église ...) ; sans doute ce qu'il envisage là, c'est une élection touchant la réforme du train de maison, l'emploi des revenus ; mais par là même il invite, comme la lettre de 1556 le dit pour les jésuites, à prévoir des matières d'élection autres que le choix d'un état de vie.

Faut-il donc admettre que, dans sa pensée, le but des Exercices est premièrement d'inspirer au retraitant le désir et la volonté d'une vie chrétienne parfaite, le choix d'un état de vie conforme à la volonté de Dieu étant simplement une première application de cette volonté de perfection et le moyen de lui faire prendre une forme concrète? Faut-il dire que ce but est essentiellement de conduire l'âme à l'union intime avec Dieu, de la mettre du moins dans la voie qui mène efficacement à cette union, et à cette union sous les formes les plus hautes de la contemplation mystique que lui-même connaissait si bien, et dès Manrèse?

Sauf meilleur avis, je ne le crois pas. Il me semble, et c'est ce qui me paraît à retenir dans l'opinion du P. de Grandmaison, que si nous considérons le texte actuel des Exercices dans son *fieri*, dans sa genèse, nous devons constater que ce travail d'élaboration est, en effet, dominé par la pensée du choix d'un état. Sans doute, dès le début, Ignace se sert de ce qui sera la première semaine du livre définitif, pour convertir des pécheurs, pour renouveler la ferveur de bonnes âmes: mais si nous nous rappelons les dispositions dans lesquelles lui-même a le premier vécu ses Exercices avant de les écrire, l'état dans lequel étaient les premiers compagnons de Paris à qui il les fait faire en entier, nous devons bien constater que c'est, en effet, l'état d'âmes généreuses et fortes cherchant leur voie, la volonté de Dieu sur l'organisation de leur vie; et ces circonstances expliquent de fait très bien les présences et les absences que nous trouvons dans le livre. Mais fort vite, dès Venise en 1536, Ignace se rend compte que même les Exercices complets, dans leur cadre d'un mois, peuvent aussi merveilleusement servir à gagner maintes âmes de valeur à la pensée d'une réforme de leur vie dans l'état où elles

sont déjà fixées, à les faire sortir de la vie chrétienne quelconque menée jusqu'alors, pour les pousser dans la voie d'une vie surnaturelle supérieure. D'où la pratique que nous venons de constater chez lui et qui ne fera que se développer avec le temps.

Mais, même alors, les Exercices gardent leur marque d'origine et restent dans la ligne déjà constatée de toute la vie spirituelle de leur auteur. Le but marqué par celui-ci n'est pas l'idée abstraite de perfection, ni même l'union de l'âme avec Dieu, son souverain bien, avec le Christ, son époux bien-aimé : ces idées, il ne les exclut certes pas, mais le fait est que chez lui elles ont peu ou pas de relief. En revanche, ce qu'il souligne dès le début, ce qui reviendra sans relâche sous les yeux du retraitant, c'est la pensée de la volonté de Dieu à faire, du service dû au Souverain Seigneur de toutes choses, du service d'ailleurs dans lequel l'homme trouvera salut et bonheur ; cette dernière pensée plus personnelle passera vite à l'arrière-plan, pour laisser en pleine lumière celle du service insigne et enthousiaste, de la volonté divine à accomplir grandement, magnifiquement. Se vaincre soi-même ? Oui, pour être en état, les passions domptées, de discerner et d'embrasser sans réserve cette volonté divine. Se familiariser avec l'oraison, goûter intimement les mystères de la foi, connaître à fond le cœur du Christ, l'aimer passionnément et le suivre partout ? Oui, mais pour le servir. Tout comme dans la propre vie d'Ignace, l'oraison et ses grâces les plus hautes n'apparaissent jamais comme une fin, mais comme le moyen, excellent entre tous, d'un meilleur service. C'est bien l'élection qui reste pour lui le vrai centre de perspective des Exercices, élection à préparer dans la lumière du Fondement, dans les purifications de la première semaine, dans l'enthousiasme de la contemplation du Règne, dans les leçons d'abnégation de toute la seconde semaine, leçons nécessaires, puisqu'il s'agit d'une élection de service, et donc d'oubli de soi ; élection qui pourra porter non seulement sur le choix d'un état de vie, mais sur la réforme de cette vie et sur bien d'autres choses, comme le prouve ce qui a été dit à propos des Exercices faits par des religieux ; élection enfin que tout le reste de la retraite viendra confirmer. Car ce serait ne pas comprendre la pensée du saint que de s'étonner de le voir, une fois l'élection faite, prolonger encore les Exercices pendant dix ou douze jours. Il sait trop bien qu'il ne suffit pas qu'une résolution importante et

difficile ait été prise, et sincèrement, mais qu'il faut, pour qu'elle aboutisse, l'enraciner fortement dans l'âme; et nous savons en outre par son propre exemple quelle importance il attachait à faire *confirmer* par Dieu les décisions prises: qu'on se rappelle sa délibération de quarante jours sur la pauvreté; son choix était fait dès le début, mais c'est la pleine confirmation divine qui est si longuement implorée et attendue. La troisième et la quatrième semaine des Exercices ne seront pas de trop pour fortifier la volonté dans le choix fait et obtenir pour celui-ci la confirmation divine.

Il est clair que tout le travail intérieur intense par lequel le retraitant se sera mis en état de bien faire son élection, sans se laisser influencer par aucune passion désordonnée, dans une docilité parfaite à la grâce, constituera une merveilleuse introduction à une vie plus fervente, à une intimité véritable avec le Christ, qu'il aura infusé dans l'âme un esprit profond d'abnégation et de générosité au service de Dieu, et que par là le résultat des Exercices ne peut pas ne pas être une forte poussée vers la perfection, vers l'union à Dieu. Et on ne saurait douter que ce résultat ait été prévu et cherché par Ignace: mais il reste néanmoins que la caractéristique des Exercices tels qu'il les conçoit, est cette orientation de tout le travail intérieur vers la volonté de Dieu à trouver et à embrasser, que pour lui le fruit premier en est moins la lumière, la ferveur, l'élan mis dans l'âme, que la volonté ferme et forte d'accomplir cette volonté de Dieu telle qu'elle est apparue sur des points précis au moment de l'élection.

Dans cette perspective, les lignes essentielles du livre se laissent facilement discerner au milieu de la masse un peu touffue des conseils pratiques et des industries qui, malgré leur importance pour un homme aussi soucieux qu'Ignace du détail fini, restent nettement secondaires au regard du but réel. La considération du Fondement (à quelque moment qu'elle ait pris sa place, puisque nous parlons ici du dessein définitif, des Exercices de 1548), vient dès le premier pas orienter tout le travail vers la fin unique, mettre l'homme devant Dieu à sa place de créature et de serviteur, réduire à leur rôle de simples moyens les fausses fins humaines, marquer la condition d'indifférence nécessaire pour délibérer sans trouble en pleine lumière surnaturelle. C'est ensuite la purification préalable de l'âme, purification non seulement des péchés par la confession, mais des passions déréglées, de l'esprit mondain

et terrestre par la méditation des grandes vérités. Une fois l'homme ainsi bien établi dans la lumière de la foi, un nouvel élément est introduit avec la contemplation du Règne, l'amour enthousiaste du Christ Notre Seigneur: le service dû à Dieu comme créateur devient le service d'ami au Christ, Dieu incarné, chef visible, digne de tout dévouement à sa personne et à son œuvre. Mais en même temps, pour que l'enthousiasme ainsi soulevé n'aille pas s'égarer dans des rêves de prouesses vaines, Ignace marque immédiatement et fortement où sera le trait décisif séparant le service insigne du service vulgaire, savoir dans l'amour du dénuement et des mépris avec le Christ pauvre et humilié, l'abnégation totale à sa suite, pour lui. Après que la contemplation des mystères de la vie de Jésus aura commencé à le faire connaître et aimer plus intimement, à faire toucher du doigt que ce n'est pas arbitrairement que l'accent a été mis si vigoureusement sur la pauvreté et les opprobres, une autre grande méditation, celle des Deux étendards, viendra, en opposant la tactique de l'ennemi à la vraie vie enseignée par le Christ, faire mieux sentir qu'à tous les niveaux de la vie spirituelle, c'est bien là, sur ce terrain des richesses matérielles et spirituelles, des honneurs, de l'orgueil et de l'humilité, qu'a lieu le conflit décisif. La méditation des Trois groupes d'hommes aidera le retraitant à sonder ses propres dispositions avant d'en venir à l'élection. La considération des Trois degrés d'humilité apportera enfin la dernière lumière en mettant sous les yeux les trois degrés auxquels cette « humilité », ce dégagement de soi-même, objet de tous les efforts, peut avoir pénétré une âme au moment de se mettre à chercher la volonté de Dieu. Cette âme peut s'être dégagée de l'amour des richesses et des honneurs assez seulement pour rejeter a priori la pensée même d'un péché mortel qui la priverait de sa fin, la perdrait éternellement; motif de légitime intérêt surnaturel. L'âme peut être allée plus loin, être arrivée à cette indifférence qui était le terme du Fondement, ne mettant même plus en question de savoir si, dans quelque cas que ce soit, elle acceptera de choisir délibérément ce qui rendrait moins de gloire à Dieu, a fortiori donc ce qui serait un péché véniel quelconque: c'est le motif de pleine raison surnaturelle, de logique rigoureuse de la foi. Mais il y a plus: supposant l'âme déjà bien affermie dans cette disposition d'aller jusqu'au bout des conclusions de sa raison éclairée par la foi, l'homme peut se guider par un

principe de choix qui, sans contredire jamais cette raison surnaturelle, la dépassera souvent, l'amour du Christ, pour lequel, là où il ne verra pas clairement que la plus grande gloire de Dieu lui impose d'accepter richesse et honneur, il se portera vers la pauvreté et l'humiliation, avec celui qu'il aime, le Christ pauvre et méprisé. A ce moment, pourvu qu'il se trouve au moins dans le second de ces degrés d'humilité, le retraitant est en état de faire son élection, de discerner en lui-même les mouvements de la grâce, de peser en toute indépendance surnaturelle les motifs d'un choix, de chercher et trouver la volonté divine, libre de toute influence des passions déréglées. Une fois cette élection faite, selon les modes décrits par Ignace, la contemplation des mystères évangéliques se continuera encore, contemplation surtout de la Passion et de la Résurrection du Christ, source de générosité sans limite et de joyeuse confiance, où la volonté s'affermira tout en implorant la confirmation divine pour les lumières reçues et les décisions prises.

Tel me paraît être le dessein essentiel des Exercices dans sa simplicité originale. Contemplation pour l'amour de Dieu [38], manières de prier, règles diverses viendront s'y ajouter pour aider à mieux suivre cette marche, pour être utilisées aussi après les Exercices et aider à en conserver et développer le fruit: les Règles du discernement des esprits, d'application quotidienne pendant les Exercices, resteront précieuses pour toute la vie; celles de l'Orthodoxie au contraire, seront surtout utiles une fois reprise la vie ordinaire; les manières de prier, les diverses méthodes d'oraison et d'examen, la Contemplation pour l'amour de Dieu, ne seront pas d'usage moins courant après que pendant la retraite, pour conserver à l'âme ces ha-

---

[38] Je crois plus probable que cette *Contemplation pour obtenir l'amour* ne forme pas nécessairement dans ce dessein essentiel des Exercices la conclusion des quatre semaines comme le Fondement en est l'introduction; elle peut très bien, selon l'usage général aujourd'hui, former cette conclusion en tant qu'initiation à cette vie de prière continuelle qui fait trouver Dieu en toutes choses, selon le vœu d'Ignace pour ses religieux. Mais, dans le dessein du livre, elle semble plutôt être sur le même plan que les Trois manières de prier; la preuve en est que dans les anciens Directoires rédigés par les disciples immédiats du saint, il est prévu que cette contemplation pourra être faite, non seulement à la fin, mais aussi chaque soir, au dernier exercice de la journée pendant la 4e, et même selon certains (Ex. M. p. 985, cf. 933) la 2e semaine.

bitudes de prière, d'union habituelle à Dieu, de recueillement et de pureté intérieure contractées dans les Exercices.

Sur la manière dont Ignace et ses compagnons ont fait pratiquer les Exercices ainsi compris, nous sommes clairement renseignés : ils n'ont connu, pour les Exercices complets, que la pratique individuelle sous la direction individuellement donnée par un instructeur. On a lu plus haut un passage de lettre où semble envisagée la possibilité de les donner à plusieurs religieuses à la fois; mais, outre que cette possibilité est accompagnée de réserve sur le fruit d'une telle méthode, c'est là une vue isolée émise en passant; il semble aussi que les Exercices de la première semaine, beaucoup plus largement donnés, aient été plus d'une fois faits en commun, en particulier dans des cas de communautés à réformer. Mais pour les Exercices complets des quatre semaines, la pratique universelle est de les donner individuellement, pratique du reste clairement supposée par les conseils nombreux donnés dans le livre lui-même en vue d'adapter journellement la marche de la retraite à l'état d'âme de l'exercitant, constaté dans les entrevues quotidiennes avec l'instructeur : on abrégera ou prolongera les semaines, supprimera ou ajoutera des exercices, multipliera les reprises et répétitions selon les résultats obtenus, les dispositions et besoins manifestés; autant de choses impossibles à réaliser dans des Exercices faits en groupe. Cette pratique, d'une efficacité incomparable pour assurer le plein fruit de la retraite, explique les difficultés sans cesse signalées alors pour faire donner les Exercices, vu le temps qu'ils réclamaient, donnés de cette manière, et le petit nombre des hommes capables d'entreprendre un travail de formation et de direction spirituelles aussi délicat, supposant par conséquent, avec la connaissance du livre d'Ignace, des dons peu communs de prudence, de perspicacité, et surtout d'esprit intérieur. Le saint lui-même soulignait, au dire de Gonzales de Camara [39], ce petit nombre d'hommes autour de lui qu'il trouvât capables de bien remplir un tel ministère. Il ne pouvait dès lors être question de faire périodiquement les Exercices

---

[39] *Memoriale*, n. 226, *Scr. de S. Ign.* I, p. 263; *Fontes Narr.* I, p. 658-659; cf. RIBADENEIRA, *Dicta* n. 96, *Scr. de S. Ign.*, p. 411. — [Pour l'ensemble de ces questions, voir maintenant I. IPARRAGUIRRE, *Práctica de los Ejercicios de S. Ignacio de Loyola en vida de su autor*, Rome-Bilbao 1947].

ainsi pratiqués; ils restaient réservés à des circonstances extraordinaires, choix d'un état de vie, entrée dans la Compagnie, tentations ou épreuves plus difficiles. Nous aurons à voir plus loin comment la pratique évolua rapidement sur ces deux points; nous avons même déjà rencontré au lendemain de la mort du fondateur, des groupes de scolastiques du Collège Romain faisant en commun les Exercices, ceux il est vrai, sans doute, de la première semaine.

La doctrine spirituelle des Exercices

De ce qui vient d'être dit sur le but des Exercices, il suit que le caractère fondamental de leur spiritualité est d'être une spiritualité de conformité active et généreuse à la volonté de Dieu; mais d'autres traits doivent être relevés pour donner une idée des enseignements spirituels qu'ils contiennent.

La multiplication des prescriptions minutieuses et des méthodes précises est ce qui frappe en général d'abord les lecteurs abordant les Exercices dans leur texte sans les avoir jamais faits: impression de véritable cangue spirituelle, qui pourra peut-être constituer une ascèse puissante et méritoire, mais sous laquelle, semble-t-il, jamais ne pourra s'épanouir une vraie prière. Qui au contraire a fait ces Exercices dans toute leur ampleur, sous un guide expérimenté, en rapporte généralement une impression de large et bienfaisante liberté d'âme, le sentiment souvent d'avoir compris pour la première fois ce qu'est la véritable intimité avec le Christ [40].

En réalité Ignace a bien, en effet, comme tous les grands réalisateurs, le souci du détail, en sachant par expérience toute l'importance: de là ces prescriptions multiples, sur la manière par exemple de se mettre en oraison, ces industries pour s'aider de la lumière et de l'obscurité afin de mieux se mettre dans les dispositions cherchées, ces exigences en fait d'exac-

---

[40] Voir, par exemple, dans le « Compte rendu de la Semaine des Exercices » tenue à Versailles en 1929 (*Les grandes directives de la retraite fermée*, Paris, Spes, 1930, p. 69 ss., 219 ss.) les confidences de prêtres recueillies dans les deux rapports de M. Babolat et de M. Guerry: « Les Exercices m'ont appris à faire oraison ... » (p. 220), « Les Exercices ont été pour moi la cause d'un renouvellement, plutôt même d'une transformation totale de ma vie. J'y ai découvert vraiment la vie spirituelle... J'ai appris à la connaître autrement ... » (p. 221-222).

titude sur le temps à consacrer à chaque exercice. Mais si Ignace a toujours souci du détail, jamais il n'en est l'esclave, jamais il n'en a la superstition. Autant il entend qu'on ne se laisse pas aller par paresse à la fantaisie et au caprice, autant il respecte l'action de Dieu dans les âmes et ses formes infiniment variées. Même si l'on est dans l'aridité, il ne faut pas raccourcir le temps prévu pour un exercice; si on est désolé, ce n'est pas le moment de rien changer à ce qui a été décidé, mais bien de tenir ferme malgré dégoûts et difficultés. En revanche, pleine autorité est laissée au directeur pour allonger, abréger, adapter, déroger à la lettre du livre, selon ce que demande l'état d'âme du retraitant, les résultats déjà obtenus ou encore attendus, de telle façon pourtant qu'il ne substitue pas son action à celle de la grâce et, selon la belle expression du saint, qu'il laisse le Créateur agir sur sa créature. Si des méthodes sont proposées, elles le sont avec une grande variété: on en trouvera rien que pour l'oraison une bonne demi-douzaine. Méthode des trois puissances, plus raisonnante; contemplation des mystères de la vie du Christ, imaginative et affective, avec les variantes prévues pour les mystère douloureux et glorieux; application des sens, d'allure plus contemplative et plus reposée; trois manières de prier, la première examen de conscience mêlé de prière, la seconde faisant goûter librement chacune des paroles d'une prière vocale, la troisième, récitation lente et rythmée d'une formule de prière, aidant à la pénétration des sentiments exprimés. Et la Contemplation pour l'amour de Dieu est en réalité une méthode riche et souple pour s'habituer peu à peu à trouver et aimer Dieu dans tous ses bienfaits, dans toutes les créatures; l'examen général lui-même, avec ses cinq points féconds et variables indéfiniment, n'est-il pas une brève forme d'oraison? Et, en plus de toutes ces méthodes, la pratique des reprises et des répétitions, faisant revenir à nouveau sur les pensées déjà méditées, sur les mystères déjà contemplés, pour s'en pénétrer davantage, pour passer d'une oraison encore très discursive, à quelque chose de plus intuitif, intime et simplifié; pratique caractéristique de la méthode des Exercices, et qui n'est que l'application du principe rappelé dans la deuxième Annotation (n. 2) que ce n'est pas l'abondance des pensées qui satisfait et nourrit l'âme, mais de « sentir et goûter les choses intimement ». C'est ce même souci du travail en profondeur qui explique le nombre relativement petit des vérités et mystères proposés dans les Exercices, et l'insis-

tance à les ramener sans cesse devant l'esprit du retraitant. On aura remarqué aussi que dans les méthodes enseignées, si Ignace est précis, minutieux même, pour la préparation, l'entrée en matière, les préludes, il se contente pour le corps même de l'oraison, de quelques traits généraux fortement marqués, ne prescrivant rien pour le développement et les actes à faire, mais laissant chacun suivre ce que Dieu lui inspirera. Pour la pièce centrale qui est l'élection, il n'en va pas autrement: temps et modes divers de la faire sont prévus, l'un pouvant se substituer à l'autre selon l'action de la grâce et les circonstances personnelles, quelques brèves suggestions sont esquissées: pour le reste chacun suivra sa voie, aidé par le directeur.

Autre trait fondamental, l'union de la raison forte et prudente, de la volonté tenace, avec la *docilité* souple, aimante et généreuse aux conduites de la grâce. On a souvent souligné la force logique du développement interne des Exercices, se poursuivant comme un raisonnement implacable à partir du Fondement. Et cela est vrai en un sens: Ignace entend mener son retraitant jusqu'au bout de la logique chrétienne; nous sommes faits pour la gloire de Dieu, notre fin unique; tout dès lors doit lui être subordonné et il faudra accepter toutes les conséquences de cette destination... Mais il est remarquable que, lorsqu'arrive le moment décisif de l'élection, la dernière préparation à ce travail sera de considérer longuement l'idéal du Troisième degré d'humilité où l'amour du Christ, inspiré par la grâce, dépasse les conclusions les plus hautes de la raison surnaturelle et vient suppléer aux obscurités laissées par la foi sur ce qui doit procurer dans un cas concret la plus grande gloire de Dieu. Quand ensuite il distinguera trois « temps » pour faire ce choix qu'est l'élection, Ignace mettra en première ligne deux catégories de cas où la grâce, de façon plus ou moins claire et impérieuse, viendra marquer la volonté de Dieu par ses lumières et ses motions, et c'est seulement en troisième lieu qu'il proposera son « temps calme », où le raisonnement éclairé par la foi viendra peser le pour et le contre afin de conclure à ce qui semble plus glorieux pour Dieu; et encore faudra-t-il que cette conclusion, si bien déduite qu'elle paraisse, soit soumise dans la prière à la confirmation de Dieu. On retrouve donc là, comme dans la vie personnelle d'Ignace, ce double aspect: d'un côté ferme et lucide raison, forte prudence réfléchissant et pesant toutes les données d'une décision, et en même temps docilité soumise aux initiatives de la grâce, at-

tendant toujours d'elle la meilleure lumière pour discerner la volonté de Dieu.

Troisième trait: la place faite à l'*humanité* du Christ et aux mystères de sa vie terrestre, à l'imitation de ses exemples, norme souveraine de notre service de Dieu, à l'identification entre le service de Jésus chef de tous les hommes et ce suprême service du Père notre Créateur. Matériellement c'est la contemplation des mystères de la vie terrestre de Jésus qui occupe de beaucoup la plus grande partie des Exercices. Si dans la première semaine le Christ paraît moins, c'est cependant lui qui, attaché à sa croix, vient dominer les colloques de miséricorde par lesquels se terminent les méditations du péché et de l'enfer. Mais, à partir de la contemplation du Règne, la pensée et le cœur du retraitant seront constamment occupés par le Christ tel que nous le présentent les Évangiles, le Christ dans ses actions humaines concrètes, avec leurs détails sensibles les plus humbles, le Christ des récits et des paroles évangéliques plutôt que le Christ de la spéculation théologique [41]. Ignace veut nous faire épuiser tous les secours que l'Incarnation est venue apporter à notre nature sensible et intellectuelle, intellectuelle en partant du sensible, pour nous élever par cette aimante contemplation du vêtement de chair au Verbe qui s'en est revêtu. Là comme dans sa propre vie mystique, s'il prêche une abnégation rigoureuse, impitoyable, de tout ce qui est amour propre et sens mondain, il ne cherche nullement à nous retirer de notre vie humaine intégrale, sensible en même temps qu'intellectuelle.

Notable est aussi l'accent mis sur l'*imitation* du Christ: Jésus dans son humanité n'apparaît guère au cours des Exercices comme la tête dont nous sommes les membres, recevant de lui la vie qui nous anime; il est insisté davantage sur son rôle comme cause méritoire de notre sanctification; mais par-dessus tout il est présenté comme cause exemplaire, modèle de toute sainteté, de tout service parfait du Père, et l'amour pour lui que chaque contemplation devra faire croître en nous sera

---

[41] Ce n'est pas au hasard que sont employés dans les Exercices les deux mots de *méditation* et de *contemplation*: jamais il n'est question de méditer une scène de la vie du Christ. La contemplation ignatienne de ces scènes est assurément une oraison discursive, mais d'allure moins raisonnante, moins abstraite, plus directe, concrète, reposée et affective. C'est pour l'avoir trop oublié qu'on a parfois vu dans les Exercices une pure machine à raisonnements.

avant tout une généreuse fidélité à mettre nos pas dans ses pas, à le suivre dans tous ses exemples et toutes ses entreprises.

Fortement soulignée est enfin sa fonction de *médiateur*: dans les grands colloques qui viennent nous faire trouver auprès de Dieu les fruits essentiels des Exercices, c'est régulièrement l'invocation des médiateurs, Marie d'abord, médiatrice auprès de l'unique médiateur, puis le Christ-homme, seule voie pouvant nous conduire à la Trinité, enfin le Père, souverain Seigneur et Créateur de toutes choses. Le Fondement avait mis en pleine lumière notre unique fin, la gloire de Dieu: toute la suite nous fait sentir que c'est en servant le Christ que nous servons Dieu, que c'est uniquement en lui et par lui que nous pouvons glorifier notre Créateur.

Une conséquence de cette place faite à l'humanité du Christ, telle qu'elle nous apparaît dans les Évangiles, c'est le caractère éminemment *concret* de tout le livre des Exercices. Même en dehors de cette contemplation des scènes de la vie de Jésus, le moins possible d'abstractions: le péché, ce sont les péchés concrets d'Adam et des Anges, ou mes péchés personnels; les Deux étendards seront la forme concrète, sensible, d'une leçon abstraite, comme les Trois couples ou groupes d'hommes délibérant sur l'argent qu'ils ont gagné nous feront méditer non sur la volonté dans l'abstrait, mais sur un acte concret de volonté. De même, les vertus ne seront pas humilité et pauvreté abstraites, mais les actes concrets d'humilité et de pauvreté du Christ, tels que nous les racontent les Évangiles. De là l'importance donnée à ce qu'Ignace appelle composition de lieu et à l'application des sens à faire chaque soir sur les mystères contemplés dans la journée. Tout en étant très en garde contre l'engouement pour les visions imaginatives, Ignace semble avoir beaucoup moins que S. Jean de la Croix, redouté que ce recours à l'imagination dans l'oraison devînt une source d'illusion: peut-être comptait-il sur les réactions de la vie active et apostolique pour prévenir toute confusion entre les libres jeux de l'imagination et des visions ou paroles d'ordre préternaturel. Ce qui semble certain, c'est qu'il y a dans ce tour concret une des grandes raisons de l'efficacité singulière des Exercices pour faire *réaliser* aux âmes ce qu'elles avaient jusqu'alors cru sur un plan plus abstrait et moins personnel.

On notera enfin comment cette contemplation des mystères, toute dirigée à nous affectionner au Christ, à nous mettre sous le charme de sa divine séduction, pour nous le faire imiter dans toute notre vie, reste cependant centrée par la contemplation même du Règne, sur un aspect particulier de ces mystères, la pauvreté et les abaissements du Sauveur. La seconde semaine commencée par l'offrande de soi-même au Christ pour le suivre dans son dénuement et ses opprobres (n. 98), se terminera par le conseil de « ne vouloir et ne chercher autre chose sinon en tout et partout une plus grande gloire et louange de Dieu Notre Seigneur. Chacun, en effet, doit être convaincu que, dans toutes les choses spirituelles, il fera des progrès d'autant plus grands qu'il renoncera davantage à tout amour propre, à toute recherche et intérêt personnels » (n. 189). Cet accent mis dans les Exercices sur l'abnégation comme condition première pour trouver et embrasser la volonté de Dieu et suivre vraiment le Christ, répond bien à la place qu'Ignace faisait à la même abnégation, aux mêmes formes de cette abnégation, dans la formation de ses disciples; et procède évidemment de la même conviction profonde que c'est là le point décisif, la position centrale à tenir absolument sur le champ de bataille des âmes, pour conquérir les sommets de la sainteté.

Bien d'autres traits devaient être signalés, comme la place à la fois discrète et profonde donnée à la médiation de Marie dans le travail des Exercices; comme l'importance donnée au silence, à la solitude, aux autres facteurs psychologiques pouvant faciliter l'action de la grâce; l'éventualité considérée comme normale pendant les Exercices, de mouvements intérieurs considérables, d'alternatives marquées, violentes même, de consolation et de désolation; les procédés hardis, comme l'expérimentation intérieure suggérée pour trouver la juste mesure en matière de pénitences et autres pratiques (n. 89, 213); le rôle capital surtout attribué au directeur, à l'instructeur, à la sincérité à son égard, pour lui manifester les mouvements des esprits, à la docilité entière pour se laisser guider en tout par lui dans la manière de faire les Exercices, jointe à une indépendance non moins entière à son égard quand il s'agira de décider et de conclure: le directeur doit suivre en tout son retraitant, lui marquer les exercices à faire jour par jour, heure par heure, le mettre en garde contre les écueils et les illusions, et en même temps s'abstenir de toute ingérence, « se

tenir comme le fléau d'une balance, pour laisser traiter immédiatement le Créateur avec sa créature et la créature avec son Créateur et Seigneur » (n. 15; 17).

Il y aurait aussi à s'arrêter sur les *silences* et les omissions des Exercices: rien, du moins directement, sur la grâce sanctifiante, sur l'inhabitation de la Trinité en nous (sauf une ligne de la Contemplation ad amorem), sur notre filiation adoptive et notre incorporation au Christ; rien ou presque rien sur la haute contemplation, sur ces dons infus que le contemplatif de Manrèse et de Rome connaissait si bien, etc. Rien sur des points qu'Ignace touchera ailleurs avec vigueur, par exemple sur le rôle dans le service de Dieu des dons naturels en face des dons de la grâce, question qui cependant nous semblerait naturellement se poser devant quelqu'un qui délibère sur le choix d'un état de vie. Pourquoi ces silences et bien d'autres qu'on pourrait signaler encore? Une première explication se trouve dans la manière même dont les Exercices ont été écrits: série de notes volantes, de remarques détachées, de canevas conservés, utilisés, complétés pendant des années, réunis en un tout d'une puissante logique intérieure, mais sans nul souci de composition. A aucun moment l'auteur ne s'est demandé s'il n'omettait rien de ce qui aurait pu faire de ces notes un traité, un exposé complet des choses de la vie spirituelle. Toute sa préoccupation a été de recueillir les conseils et les matériaux que lui fournissaient les lumières reçues et les expériences faites, pour le but précis qu'il avait en vue, aider les âmes à chercher, trouver et embrasser la volonté de Dieu sur elles. Une autre raison est, pour beaucoup de ces silences, l'orientation de toute la vie d'Ignace (et j'entends de sa vie mystique autant que de son ascèse) vers l'action plutôt que vers la spéculation. Les aspects de la vie spirituelle qui vont à nous faire contempler ce qu'elle est, ses beautés, ses grandeurs, l'arrêtent peu en comparaison de ceux qui nous montrent au contraire ce que Dieu veut et attend de nous, qui nous stimulent à répondre à cette attente. Dans les Exercices comme partout, il ne s'attarde pas à ce qui va de soi, à ce qui suivra naturellement de la pratique des points décisifs sur lesquels il insiste sans relâche: servons Dieu avec amour, dans l'abnégation, la générosité et la fidélité, il sera présent en nous, sa grâce, sa vie croîtront en nous et nous aurons toute l'éternité pour contempler ces merveilles dans la vision de la Trinité: pendant le temps de notre présent pèlerinage,

ce qui passe en première ligne, c'est ce service insigne qui assurera une plus grande gloire à Dieu. Ici comme ailleurs les préoccupations spéculatives, même au meilleur sens du mot, restent étrangères à Ignace: on y chercherait en vain une page où le retraitant soit invité à s'arrêter dans la contemplation de la vérité poursuivie pour elle-même: tout tend à promouvoir et diriger l'action, intérieure et extérieure, à inspirer affections et résolutions; même dans la contemplation de l'amour de Dieu, les grandes doctrines de l'immensité, du concours, de l'exemplarité de Dieu ne sont rappelées qu'en vue d'exciter plus profondément cet amour qui se manifeste « plus par les œuvres que par les paroles », et dont l'offrande du *Sume et suscipe* donne la formule de don complet de soi, de tout ce que l'on est ou possède.

Je ne crois pas nécessaire de m'arrêter ici à discuter les attaques dont le livre des Exercices a été l'objet depuis son apparition jusqu'à nos jours. Les attaques anciennes [42] visaient surtout des points particuliers et n'atteignaient pas les questions qui peuvent se poser à propos de l'ensemble du livre et de sa méthode; les critiques modernes sont plus foncières, mais procèdent soit d'une méconnaissance de ce que sont en réalité les Exercices, soit de vues unilatérales ne concevant qu'un seul type de spiritualité, et condamnant ou dédaignant ce qui ne peut y être ramené, ou n'admettant pas qu'une même méthode générale, un même ensemble de pensées et de pratiques, puisse, en restant substantiellement identique, aider à la fois des commençants à faire leurs premiers pas et des âmes déjà très avancées à trouver elles aussi la volonté de Dieu sur leurs plus hautes ascensions. Une première réponse a été donnée par avance à ces critiques en exposant ce que sont en fait les Exercices dans la pensée de S. Ignace; la réponse plus complète sera faite lorsque nous aurons plus loin à examiner la place des Exercices dans l'ensemble de la spiritualité de la Compagnie.

---

[42] On trouvera dans les MHSI, POLANCO, *Chron.*, III, p. 503 ss. la censure du P. Pedroche O. P. et *Nadal*, IV, 820-873, la réponse de celui-ci; dans *Ex. M.*, p. 649-684, cf. 573-576, une série d'anciennes apologies se rapportant aux mêmes attaques de 1553. Sur la dernière des apologies publiées à cet endroit (p. 684 n.), nous aurons à revenir plus loin, vu qu'elle vise des discussions sur les Exercices dans l'intérieur de la Compagnie à la fin du XVI[e] siècle.

Les Constitutions de la Compagnie de Jésus: ce qu'elles sont

Pour connaître l'enseignement spirituel écrit de S. Ignace, les *Constitutions* ne sont pas moins importantes que les *Exercices,* tout en étant du reste parfaitement dans la même ligne, ce qui permettra d'être ici plus bref à leur sujet. Ces *Constitutions,* en effet, ne sont ni un exposé théorique sur la vie religieuse, ni encore moins une sèche suite de textes législatifs: mais, même en dehors des chapitres qui traitent de la vie intérieure, le rappel constant des principes surnaturels qui doivent diriger formation, études, apostolat, gouvernement, font de ce livre un vrai document de doctrine spirituelle [43].

Les Constitutions proprement dites avec leurs dix parties se présentent à nous précédées de deux documents préliminaires: la *Formule de l'Institut* et l'*Examen général* à faire subir à ceux qui désirent entrer dans la Compagnie; le texte des Constitutions, comme celui de l'Examen, est accompagné de *Déclarations* ou notes additionnelles venant éclaircir les prescriptions et préciser des points de détail.

La *Formule* est un bref écrit de quelques pages, préparé par Ignace et ses compagnons en 1539, quand ils résolurent de fonder un ordre et d'en demander l'approbation à Paul III: elle indique les traits principaux de l'organisation projetée, en précise le but et l'esprit. C'est elle qui, approuvée par le Pape, le 27 septembre 1540, constitue vraiment la charte de fondation, la « règle » solennellement sanctionnée par l'Église de la nouvelle famille religieuse. Une seconde rédaction de cette formule, avec les modifications suggérées par l'expérien-

---

[43] L'ouvrage fondamental pour l'étude des *Constitutions* est la récente édition critique du P. A. Codina dans les MHSI., *Constitutiones S. I.*, I, Monumenta praevia; II, Textus hispanus; III, Textus latinus, Rome, 1934-1938 (= *Const.*, I, II, III), avec d'amples introductions et de riches notes; on y trouvera, I, p. CXXIX ss., la bibliographie des éditions précédentes, parmi lesquelles mérite d'être signalée l'édition hispano-latine du P. de la Torre, Madrid, 1892. Comme travaux d'ensemble récents sur les Constitutions, le principal est celui du P. P. de Chastonay, *Die Satzungen des Jesuitenordens,* Einsiedeln, 1938, (trad. française: *Les Constitutions de l'Ordre des Jésuites. Leur genèse, leur contenu, leur esprit,* Paris 1941) avec deux chapitres du P. Dudon, *S. Ignace*, c. 18-19, p. 383-445.

ce, en particulier pour ce qui concerne les collèges, fut approuvée par Jules III, le 21 juillet 1550, et constitue actuellement la loi pontificale fixant l'Institut de la Compagnie [44].

L'Examen général, avec ses huit chapitres, pose aux candidats des diverses catégories une série de questions destinées à faire connaître s'ils sont aptes aux fonctions de l'ordre et à la vie religieuse en général, s'ils ne sont pas non plus arrêtés par quelqu'un des empêchements canoniques à l'admission; mais en outre, au chapitre IV, il présente au candidat une esquisse générale de la vie qu'il aura à mener dans la Compagnie, des épreuves qu'il lui faudra subir avant d'y être admis et de l'esprit dont il devra se pénétrer pour répondre pleinement à sa vocation; chapitre capital pour la connaissance de la spiritualité ignatienne.

Cet examen lui-même est un des traits originaux propres à l'œuvre législative du fondateur: il répond à une double préoccupation qui se manifeste constamment dans sa correspondance et dans ses déclarations. Tout d'abord ne pas admettre n'importe qui, ne pas se laisser submerger par le flot des candidats plus ou moins aptes attirés par les succès de la Compagnie: dans les Constitutions il reviendra trois fois sur cette nécessité de ne pas ouvrir les portes à la *foule,* et Ribadeneira note: « Bien que dans les débuts il ne fût pas difficile pour admettre les gens dans la Compagnie, il en vint ensuite à resserrer la main et à dire que, si une chose aurait pu lui faire désirer de vivre davantage, c'eût été de pouvoir ainsi se montrer difficile à recevoir dans la Compagnie » [45].

En second lieu Ignace, bien décidé à demander aux siens une abnégation complète, à leur faire accepter des moyens de sanctification aussi rudes que la libre manifestation de leurs défauts, les réprimandes sévères pour leurs moindres manquements, voulait que, dès le début, il n'y eût là-dessus aucun malentendu entre ses fils et lui: et voilà pourquoi dans ce chapitre IV de l'Examen nous voyons défiler toutes ces pratiques d'humilité et de renoncement que nous l'avons vu employer si largement dans la formation des siens, pour con-

---

[44] Première formule dans la Bulle *Regimini,* n. 3-8; la seconde, Bulle *Exposcit,* n. 3-6, dans *Const.,* I, p. 26-30 et 375-381; les deux dans mes *Documenta christianae perfectionis...* Rome, 1931, n. 355-363.

[45] *De ratione S. Ign. in gubernando,* c. 1. en entier, MHSI., *Scr. de S. Ign.,* I, p. 444 ss.; cf. Gonzales de Camara, *Memoriale,* n. 157-158, *ibid.,* p. 231-232; *Fontes Narr.* I, 624-625.

clure par ce programme d'héroïque abnégation qui deviendra les règles 11 et 12 du *Sommaire des Constitutions*[46], et qu'il faut citer ici dans sa rédaction originale: nous sommes là, en effet au plus intime de la pensée d'Ignace sur ce qu'il attend de ses religieux.

« En outre, dit-il en concluant, ceux qui sont examinés doivent considérer avec attention (attachant à cela une grande importance et le tenant pour une chose de souveraine conséquence en présence de notre Créateur et Seigneur) à quel degré il sert et aide dans la vie spirituelle d'abhorrer totalement et pas seulement en partie, tout ce que le monde aime et embrasse, et d'accepter et désirer de toutes ses forces tout ce que le Christ Notre Seigneur a aimé et embrassé. Comme les mondains qui suivent le monde aiment et cherchent avec tant de soin les honneurs, la réputation et l'estime d'un grand nombre sur terre, selon ce que le monde leur enseigne; ainsi ceux qui marchent dans la voie de l'esprit et suivent véritablement le Christ N. S., aiment et désirent intensément tout le contraire, savoir de se revêtir des mêmes vêtements et de la livrée de leur Seigneur pour l'amour et le respect qui lui est dû; si bien que, là où cela peut se faire sans aucune offense de la divine Majesté ni péché du prochain, ils désirent subir des insultes, des faux témoignages, des affronts, être tenus et estimés comme fous (sans y donner eux-mêmes aucune occasion), parce qu'ils désirent ressembler et imiter en quelque sorte notre Créateur et Seigneur Jésus-Christ, se vêtant de ses habits et de sa livrée, puisqu'il s'en est revêtu lui-même pour notre plus grand progrès spirituel, nous donnant l'exemple, afin qu'en tout ce qui nous est possible avec le secours de la grâce, nous cherchions à l'imiter et à le suivre, puisqu'il est la voie qui conduit les hommes à la vie.

« On demandera donc au candidat s'il a en lui de tels désirs, si salutaires et si féconds pour la perfection de son

---

46 Ce *Sommaire des Constitutions qui regardent la conduite spirituelle des nôtres et que tous doivent observer*, est, on le sait, une série de passages des Constitutions réunis sous forme de règles: le choix remonte au temps d'Ignace, mais il fut édité pour la première fois par Laínez en 1560 sous le titre: Quaedam ex constitutionibus excerpta quae ab omnibus observari debent; le titre actuel et le texte, à quelque légère modification près, furent fixés par Mercurian.

[Voir maintenant dans le vol. 71 des MHSI, *Regulae Societatis Iesu 1540-1556*, Rome 1948, l'édition par le P. Fernández Zapico des règles en vigueur durant la vie du fondateur].

âme. Que si, en raison de notre faiblesse humaine et de sa propre misère, il ne sentait pas en lui des désirs aussi enflammés en Notre Seigneur, qu'on lui demande si du moins il a le désir de les ressentir; s'il répond affirmativement, qu'il désire ressentir des désirs semblables et si saints, pour y arriver mieux en effet qu'on lui demande s'il est déterminé et prêt à accepter et souffrir patiemment avec l'aide de la grâce, n'importe quelles injures et opprobres compris dans cette livrée du Christ Notre Seigneur et tous autres qu'on pourrait lui faire, que ce soit par n'importe qui dans la maison ou la Compagnie (où il veut obéir, s'humilier et gagner la vie éternelle), soit au dehors par n'importe qui en cette vie, ne rendant à personne le mal pour le mal, mais le bien pour le mal. Et pour mieux arriver à ce degré de perfection si précieux dans la vie spirituelle, son soin le plus grand et le plus intense doit être de chercher en Notre Seigneur sa plus grande abnégation et une mortification continuelle en tout ce qui sera possible; et notre soin à nous sera de l'aider en cela pour autant que Notre Seigneur nous donnera sa grâce, à sa plus grande louange et gloire » [47].

Ce texte si dense et si fort, dans sa langue tourmentée, porte en ses moindres détails la marque personnelle d'Ignace: c'est lui qui, médité longuement et attentivement, accepté sincèrement, avant le pas décisif, par les candidats à la Compagnie, nous donne la vraie clé de la conduite que nous avons vu le fondateur tenir envers les meilleurs de ses fils et nous permet seul de pénétrer le sens intime de toute la suite des Constitutions: partout il sera supposé qu'une pareille demande a été sérieusement et virilement pesée devant Dieu et, qu'en y répondant affirmativement, on a accepté par avance toutes les conséquences d'une semblable réponse. Plus d'un sans doute parmi les aspirants à la vie de jésuite, au temps d'Ignace comme depuis, aura parcouru superficiellement cette page terriblement austère sans en peser tous les termes: rien d'étonnant dès lors si la spiritualité dont elle est la base reste pour lui, avec ses exigences, un livre fermé, indéchiffrable. C'est là ce qui nous explique la rigueur du fondateur à renvoyer sans pitié des hommes par ailleurs pieux et pleins de qualités qui, peut-être, comme ce Zapata dont Gonzales de Camara nous raconte l'expulsion, feront ensuite ailleurs d'excellents

---

[47] *Examen generale*, IV, n. 44-46, *Constit.*, II, p. 85-89.

religieux et resteront très attachés à la Compagnie, mais qui n'avaient pas compris cette condition fondamentale, indispensable pour y persévérer avec fruit [48].

Les *Constitutions* proprement dites sont divisées en dix parties qui traitent successivement: 1) de l'admission des candidats au noviciat; 2) du renvoi de ceux qui, après leur admission, se montrent à l'épreuve inaptes à la Compagnie; 3) de la manière de faire progresser ceux qui restent, pour le corps et pour l'âme; 4) de leur formation aux sciences et aux autres moyens d'aider le prochain; 5) de l'admission définitive dans le corps de la Compagnie; 6) de ce qui a trait personnellement à ceux qui ont été ainsi admis (obéissance, pauvreté, etc.); 7) de la manière de les distribuer dans le champ de l'apostolat; 8) de ce qui doit les maintenir unis entre eux et avec leur chef; 9) du chef de la Compagnie et du gouvernement qui dépend de lui; 10) de la manière de conserver le corps de la Compagnie en bon état et de l'accroître.

Sur le travail de composition de ces Constitutions, nous sommes bien mieux renseignés que pour les Exercices, maintenant surtout que la nouvelle édition critique met sous nos yeux les documents préparatoires et les états successifs du texte original espagnol [49].

Le point de départ est constitué par les procès-verbaux des délibérations de 1539, aboutissant à la Formule de 1540 approuvée par Paul III. Cette formule prévoyait expressément que le futur général, aidé des autres membres de la nouvelle Compagnie, ferait des Constitutions qui permissent de tendre plus sûrement et plus efficacement au but fixé. Dès 1541 un certain nombre de points sont déterminés par Ignace et les pères présents à Rome; en particulier un document spécial

---

[48] François Zapata avait déjà été sévèrement puni par Ignace pour manque d'obéissance et de soumission de jugement dans les démêlés avec Isabel Roser (voir le dossier de cette affaire dans MHSI, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 629-645); ayant accepté la pénitence imposée, il était resté dans la Compagnie; mais peu après, nous raconte Gonzales, il s'était moqué d'un acte public d'humilité accompli par Nadal: à peine connu le fait, Ignace le chasse immédiatement de la maison, *Memoriale*, n. 51, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 178; *Fontes Narr.* I, p. 559.

[49] Sur cette histoire du texte des Constitutions, voir avant tout les amples *Prolegomena* du P. A. Codina dans les trois volumes de l'édition des MHSI, en les complétant par l'article du P. P. Leturia, *De « Constitutionibus collegiorum » P. Ioannis A. de Polanco ac de earum influxu in Constitutiones S. I.*, AHSI., 7 (1938), p. 1-30.

règle la manière de fonder des collèges, document qui sera revu et étendu en 1544. Des notes de détail s'ajoutent peu à peu: nous avons vu le saint délibérant en 1544 sur la pauvreté à imposer aux églises de la Compagnie. Toutefois le travail n'avance que lentement et irrégulièrement jusqu'au jour où, en mars 1547 [50]. Ignace appelle près de lui, pour être son secrétaire et l'aider dans cette rédaction des Constitutions, Polanco qui, ancien *scriptor apostolicus,* était tout désigné pour un tel emploi. Celui-ci, dès son arrivée, après avoir pris connaissance de ce qui était déjà fait, commence à soumettre à son supérieur ces *Dubiorum series* que nous avons encore et où, s'inspirant parfois des anciennes règles monastiques, il amassait peu à peu la matière à traiter, les points à déterminer, et notait les réponses d'Ignace; un peu plus tard, avant 1549, il compose dans ses *Industriae* un premier essai de groupement des matériaux réunis, en 12 parties, puis, semble-t-il, une première ébauche de *Constitutions pour les collèges*; enfin, avant la fin de 1550, existe sous forme de cahiers rédigés et revus peu à peu, un premier texte complet des Constitutions répondant aux dix parties fixées dès ce moment (texte *a* de l'édition critique). Pour l'Examen général il existait depuis 1546 ou 1547 une première rédaction (texte α). Le fondateur fait alors venir auprès de lui un certain nombre de pères et soumet à leur examen en 1550-1551 un exemplaire complet et revu des Constitutions et de l'Examen général (texte A): c'est celui qui, retouché selon leurs observations, sera promulgué dans les diverses provinces de l'ordre par Nadal surtout et Ribadeneira, entre 1552 et 1555. Entre temps Ignace ne cessait de revoir et de perfectionner son texte, et ainsi fut constitué ce qu'on a appelé l'*autographe* espagnol des Constitutions, non qu'il ait été écrit de la main du saint, mais parce que ce manuscrit est le dernier qui ait été revu et corrigé par lui (texte B). La traduction latine destinée à devenir le texte officiel fut faite sur l'original espagnol par Polanco, tout à fait à la fin de la vie d'Ignace, et ne fut même vraisemblablement terminée qu'après sa mort: c'est elle qui sera imprimée en 1558-1559, après avoir été approuvée, en même temps que le

---

[50] Les divers documents antérieurs à 1547 sont dans *Const.* I, p. 1 ss.; *ibid.*, p. 268-355, les *Dubiorum series* de Polanco; les *Industriae* de celui-ci dans MHSI., *Polanci complementa*, II, p. 725-814; les *Constitutiones collegiorum*, dans les *Monumenta paedagogica S. I.*, (Madrid, 1901) p. 78-84.

texte espagnol, par la première Congrégation générale (10 septembre, 1558, décrets 78-79)[51].

Une question se pose naturellement ici: dans ce texte dont nous venons de rappeler la genèse, quelle est la part exacte d'Ignace et celle de Polanco? Pour ce qui est du fond, des idées, rien ne s'y trouve qui n'ait été au moins approuvé formellement par Ignace: les textes successifs, en effet, ont été plusieurs fois revus et corrigés par lui avec une minutieuse attention. D'un autre côté les *Dubiorum series* de Polanco nous prouvent que celui-ci a fourni pas mal de matériaux, suggéré pas mal de points à toucher; mais il en ressort aussi que c'est le fondateur qui a indiqué les réponses à faire, les choix à opérer parmi ces matériaux. Un témoignage du saint lui-même, transmis par Nadal, nous dit que « pour la substance des choses, il n'y a rien dans les Constitutions qui soit de Polanco, si ce n'est quelque chose concernant les collèges et les Universités; et cela même est selon sa propre pensée »[52]. Étant donné l'intimité de la collaboration de Polanco avec son supérieur pendant ces années 1547-1550, la vénération qu'il avait pour lui et son désir de se pénétrer en tout de ses manières de voir au cours de leurs longs entretiens, il est impossible de rien déterminer avec plus de précision. Ce qui est hors de doute c'est l'inspiration strictement ignatienne de tout l'ensemble et, par conséquent, le fait que les Constitutions sont vraiment l'œuvre personnelle du fondateur. Pour ce qui est de la forme et de l'ordre, la part du secrétaire est plus considérable: il suffit de comparer le style de l'ensemble des Constitutions, en général facile et coulant, avec les fragments de rédaction sûrement ignatienne, comme le passage de l'Examen cité tout à l'heure, pour se rendre compte qu'une autre main a passé par là, celle d'un *scriptor* de métier; l'ébauche de plan que constituent les *Industriae* de Polanco invite, elle aussi, à lui attribuer une part importante dans la disposition nette et commode des chapitres et parties des Constitutions.

---

51 *L'autographe* a été reproduit phototypiquement à Rome en 1908; les textes espagnols α, A, B, et D (1546-47, 1550, 1556 et 1594) de l'Examen, A, B, et D (1550, 1556 et 1594) des Constitutions sont reproduits dans *Const.*, II, en colonnes parallèles; seul le texte *a* des Constitutions est édité à part, comme s'écartant trop de l'ordre définitif. Le texte latin avec les corrections successives, dans *Const.*, III.

52 Cité dans *Constit.*, II, p. CLXIV.

Parmi celles-ci on peut signaler comme plus riches en enseignements spirituels [53], avec le chapitre 4 déjà signalé de l'Examen général, le premier chapitre de la IIIe partie, sur la formation spirituelle des novices admis; le chapitre 4 de la IVe partie, sur la manière de conserver la ferveur chez les étudiants; toute la VIe partie sur les obligations religieuses et les secours donnés aux membres de la Compagnie; le chapitre 1 de la VIIIe partie, sur l'union des esprits et des cœurs; les chapitres 1 et 2 de la IXe, où est tracé le portrait de ce que doit être le général, à rapprocher du passage (IV, c. 10, n. 4-5) où sont décrites les qualités nécessaires au recteur de collège; enfin toute la Xe partie sur les moyens de conserver et accroître la Compagnie pour le service de Dieu.

Ces enseignements spirituels sont naturellement dans la ligne de ceux que nous avons déjà relevés dans les directions pratiques d'Ignace et dans les Exercices. Ici comme là, c'est le rappel incessant de l'unique fin du « service de Dieu », de la « gloire de Dieu » à procurer, et à procurer toujours plus grande. On ne trouverait pas, je crois, dans tout le livre, un seul point quelque peu important ou délicat qui soit réglé sans un rappel explicite de cette norme suprême qui doit tout inspirer et tout diriger.

Avec ce « théocentrisme » des intentions, c'est aussi la pensée constante de la direction intérieure de la grâce, se traduisant par l'emploi continuel des formules « in Domino », selon qu'on jugera dans le Seigneur, selon ce que suggèrera l'onction du Saint-Esprit ... Le prologue mis en tête de la rédaction définitive de 1556 débute précisément par le rappel du principe que « c'est la souveraine sagesse et bonté de Dieu notre Créateur et Seigneur qui conservera, dirigera et fera progresser en son saint service cette petite Compagnie de Jésus, comme elle a daigné la commencer » et que « de notre part, plus qu'aucune constitution extérieure, aidera à cela la loi intérieure de la charité et de l'amour que le Saint-Esprit écrit et imprime dans les cœurs » [54].

C'est sur cette primauté de la grâce et son union avec l'emploi le plus diligent des moyens humains qu'Ignace écrivit à la fin de la première rédaction de l'Examen une page

---

[53] Sur ces enseignements voir surtout la IIIe partie du livre du P. de Chastonay, *Die Satzungen...*, p. 169-275.

[54] *Constit.*, II, p. 260.

laborieuse qu'il ne sera pas hors de propos de reproduire ici, vu qu'elle est restée inédite jusqu'à ces derniers temps et que nulle part peut-être, il n'a exprimé avec autant de précision et de vigueur sa pensée intime sur ce point capital:

« ... Selon la voie ordinaire in Domino, une personne possédant de grands dons naturels, intérieurs et extérieurs, et une autre dépourvue de ces dons, si la divine Majesté infuse également en elles ses grâces et dons spirituels et qu'elles soient aussi également capables de les recevoir, celle qui possède ces dons naturels sera un meilleur instrument pour le bien universel et spirituel des âmes que l'autre qui n'en est pas pourvue. Donc, appréciant chaque chose à sa juste valeur et mettant en premier lieu les grâces qui font les âmes agréables à leur Créateur et Seigneur [gratum facientes], puis celles qui sont gratuites [gratis datae], et ensuite les dons naturels, restant pleinement vrai que dans les premières est tout notre bien, cependant pour aider un grand nombre d'autres, si on a les premières, les secondes et les troisièmes serviront extrêmement (muy mucho). Et comme les secondes sont plus rares et communiquées moins largement par Celui qui peut tout, que les troisièmes le sont au contraire en plus grand nombre; et comme ces derniers dons, parfois totalement, parfois en partie, sont accordés avec la nature, et que souvent par l'usage et ensuite par l'habitude qui se forme, ils deviennent entièrement naturels: par suite, mettant toute notre fin dans les premières grâces pour l'amour et le respect de Dieu, nous devons recourir à tout les moyens raisonnables et à notre disposition en vue d'obtenir les troisièmes dons, aussi bien pour les choses intérieures que pour les extérieures, afin de pouvoir mieux attirer les gens aux premières grâces, Notre Seigneur nous aidant et opérant en tout, pour qu'en toutes choses sa divine Majesté soit louée et glorifiée. Par conséquent, si l'on remarque et considère la valeur et le poids des premiers et des troisièmes dons, comme on se trompe grandement à attendre les premières grâces et dons spirituels immédiatement de la main de Notre Créateur et Seigneur, sans s'occuper des moyens qui peuvent nous aider et sans vouloir utiliser ni employer les troisièmes comme cela est possible à notre liberté, *coniuncta divina gratia* qui toujours nous meut et est présente en nous sans nous laisser à aucun moment: de même nous nous trompons et nous nous perdons entièrement quand nous cherchons les troisièmes dons, sans être mus ni ornés

par les premières grâces, parce que les troisièmes, il y a bien plus d'inconvénient, et bien pire, à les posséder quand ils ne sont pas accompagnés des premières, et que nous n'en profitons pas, étant donné qu'ils sont entièrement destinés pour nous, mais en véritable amour avec la Divine bonté ... » [55].

Fond et forme il me semble difficile de trouver un texte plus caractéristique de la pensée et du style de S. Ignace.

Pas plus que ce rôle premier de la grâce, la fin apostolique de la Compagnie n'est perdue de vue un seul instant dans les Constitutions. Jamais l'ordre de la charité n'y est renversé, le salut, la sanctification personnelle des religieux, n'y sont jamais sacrifiés au bien à faire dans les âmes; mais jamais non plus cette sanctification n'est envisagée ou cherchée indépendamment de la fin apostolique qui, dès la première page de l'Examen, est mise en vedette, déjà dans la première rédaction de 1546 ou 1547: « Cette petite société ... a été approuvée en 1540 par Sa Sainteté, non seulement pour le salut et la perfection de nos propres âmes, mais pour aider et perfectionner intensément celles de notre prochain » [56]. Qu'il s'agisse des religieux encore en formation ou, à partir de la VI[e] partie, des religieux déjà formés, exercices de piété, pratiques d'abnégation, observation des vœux, études, tout est réglé en fonction de cette destination essentielle à l'apostolat.

Que l'on prenne par exemple la pauvreté religieuse dont la perfection tient tant à cœur à S. Ignace et dont la pratique occupe une part si large dans les Constitutions. Sans doute elle nous est présentée d'abord comme le « puissant rempart » de la vie religieuse [57], à conserver à tout prix dans son intégrité, et de fait, dans les ébauches de 1541, c'est d'elle qu'il est ques-

---

[55] *Ibid.*, II, p. 125. On connaît aussi, sur le même sujet la célèbre pensée souvent reproduite d'après les *Scintillae Ignatianae* du P. HEVENESI: « Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet: ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus ». Sous cette forme précise, la pensée ne se trouve nulle part dans les écrits de S. Ignace ni dans les documents contemporains; elle répond bien cependant à ses idées; voir C. A. KNELLER, *Ein Wort des hl. Ignatius von Loyola*, ZAM. 3 (1929), p. 253-257. Ribadeneira l'avait rapportée sous une forme moins contournée, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 466.

[56] *Constit.*, II, p. 6-7.

[57] VI, c.. 2, n. 1. Le premier texte est: « La pauvreté sainte, comme gardienne de tout le reste, il faut que tous l'aiment en N. S. » *Const.* II, p. 203.

tion en premier lieu [58]; sans doute encore ne manquera pas le mot de tendresse, quand il sera recommandé aux novices « d'aimer tous la pauvreté comme leur mère » [59] et d'être heureux d'en ressentir à l'occasion quelques effets; mais la préoccupation constante est aussi d'assurer par le parfait détachement, par la fuite de toute apparence d'avarice, la fécondité et l'indépendance du ministère apostolique. De là, à côté des concessions faites pour les collèges, destinés à la meilleure formation des futurs apôtres, la rigueur des prescriptions relatives aux maisons professes, où devra principalement s'exercer ce ministère apostolique; de là encore les détails parfois minutieux en vue d'assurer la même parfaite pauvreté dans les missions reçues du Saint-Siège.

Naturellement avec la pauvreté, et en termes si possible plus énergiques encore, est demandée la parfaite et totale obéissance: les Constitutions ne sont en cela que la traduction de ce que nous avons déjà vu dans la pratique d'Ignace. On notera toutefois comment, en particulier dans la VIe partie consacrée aux religieux déjà formés, cette pratique de l'obéissance est liée à la fin apostolique de la Compagnie [60]. Plus encore la VIIe partie, en traitant des missions à recevoir du Pape ou des supérieurs, expose toute une doctrine pratique de l'obéissance dans l'exercice de l'apostolat, et l'expose sous sa forme la plus originalement ignatienne, dans cette conception hardie des « missions ». Celles-ci, en effet ne sont pas principalement, ou du moins pas exclusivement, les missions parmi les infidèles, selon le sens actuel du mot: c'est, en un sens plus large, tout travail apostolique, toute œuvre aussi bien de réforme que d'évangélisation qui pourra être demandée par le Pape à un jésuite en vertu du vœu par lequel celui-ci s'est mis à sa libre disposition. C'est là que se retrouve avec le plus de netteté la conception fondamentale d'Ignace dans la fondation de la Compagnie: mettre à la disposition entière du Saint-Siège un groupe d'apôtres fortement trempés par les épreuves de leur formation, solidement pourvus de science et rompus à la pratique des hommes, toujours

---

58 *Const.*, I, p. 34 ss.

59 *Const.* III, c. 1, n. 25.

60 Remarquer dans les remaniements successifs de cette partie que dans le texte primitif (a) seule l'obéissance est l'objet d'un chapitre séparé; en 1556, ce chapitre d'abord le troisième, passe au premier rang.

prêts à partir sur un simple signe pour aller là où l'autorité leur marque une œuvre plus urgente, plus pénible, plus difficile et délicate à accomplir. Les continuels voyages d'un Pierre Favre, les courses de Canisius et de Le Jay à travers l'Allemagne, le travail de réforme dans les diocèses, communautés, universités d'Italie, la part prise par Laínez et Salmerón aux délibérations de Trente, autant de réalisations répondant pleinement à cet idéal d'obéissance apostolique.

L'obéissance suppose des ordres, et donc des chefs: il y a beaucoup à prendre aussi pour la spiritualité des chefs dans les directives que les Constitutions donnent au général, aux recteurs et aux autres supérieurs, directives que vient admirablement compléter l'opuscule de Ribadeneira « sur la manière de gouverner de notre bienheureux Père » [61]. Qu'on en juge par ces lignes sur la manière d'acquérir de l'autorité: « Notre Père enseignait que sans doute l'autorité est nécessaire pour aider le prochain et lui faire du bien, et doit par conséquent être recherchée; que cette autorité toutefois ne s'acquiert par rien qui rappelle ou sente le monde, mais bien par le mépris du monde, par la vraie humilité, en montrant par les faits plus que par les paroles que l'on est disciple et imitateur du Christ humble et qu'on ne veut ni cherche que sa gloire et le salut des âmes que lui-même est venu chercher. Et pour cela qu'on ne dédaigne aucune chose si petite qu'elle soit, si vile qu'elle paraisse aux yeux des hommes, dès qu'on peut en tirer de la gloire pour Dieu; que l'on commence toujours par ce qui est bas, si on veut arriver à ce qui est haut et être favorisé du Seigneur qui resistit superbis et exaltat humiles ». C'est le même principe que ne cessent de répéter les instructions données aux compagnons chargés de missions plus importantes, comme Broet et Salmerón en Irlande, Laínez et Salmerón à Trente, instructions auxquelles font écho celles de Xavier à ses collaborateurs dans les Indes. Le raccourci le plus complet et le plus vigoureux de cette spiritualité des chefs, c'est cependant au chapitre 2 de la IX[e] partie des Constitutions que nous le donne S. Ignace, en énumérant quelles sont les qualités que doit avoir le général. Avant tout, l'union et la familiarité aussi grandes que possible avec Dieu notre Seigneur, dans la prière non moins que dans toutes ses ac-

---

[61] MHSI., *Scripta de S. Ign.*, I, p. 441-471; le passage cité, c. 5, n. 10, p. 462.

tions; qu'il soit pour tous les autres un modèle de toutes les vertus, surtout que resplendissent en lui la charité envers le prochain et la vraie humilité qui le fassent aimer de Dieu et des hommes; qu'il soit libre d'affections déréglées, les ayant domptées par la grâce de Dieu, en sorte qu'elles ne viennent pas troubler la sérénité de son jugement et que rien dans son maintien extérieur et dans ses paroles ne puisse choquer qui que ce soit; qu'il ait si bien appris à unir sévérité et bonté, qu'il ne se laisse détourner en rien de ce qu'il aura jugé être demandé par le service de Dieu, et cependant sache compatir aux misères et montrer, même dans ses réprimandes, que c'est la charité seule qui l'inspire; que sa magnanimité et sa force d'âme ne se laissent abattre par aucune difficulté ou contradiction, lui fassent entreprendre pour Dieu de grandes choses et les poursuivre avec persévérance, au-dessus de toutes les vicissitudes, prêt à sacrifier sa vie pour la Compagnie au service de Notre Seigneur; forte intelligence, et plus encore prudence et expérience des choses de la vie intérieure, discernement dans les affaires, vigilance attentive dans l'exécution des projets, éloignée de toute incurie et négligence ...

Pour tracer ce portrait, Ignace s'est inspiré avant tout de son expérience des hommes et du gouvernement et l'on peut même dire que, sans y penser, c'est son propre portrait qu'il a fait dans ces pages, comme jadis S. Benoît dans le chapitre 64 de sa Règle en décrivant ce que doit être l'abbé. Bien que plus d'un trait commun se retrouve dans les deux tableaux et que nous sachions par les *Dubiorum series* de Polanco que des emprunts ont été faits pour les Constitutions à la *Regula monasteriorum*[62], il ne semble pas qu'il y ait ici aucune dépendance. C'est du reste la question qu'il nous reste à examiner, celle des sources de la spiritualité ignatienne.

---

62 *Const.*, I, p. 292-293.

CHAPITRE IV

SOURCES ET TRAITS CARACTÉRISTIQUES DE LA SPIRITUALITÉ DE S. IGNACE

La question de l'originalité de la spiritualité ignatienne n'est pas nouvelle: en 1641 l'érudit bénédictin Constantin Cajetan, bibliothécaire de la Vaticane, la posait de façon retentissante en affirmant, dans un volume publié à Venise, que les *Exercices* du fondateur des jésuites étaient « en grande partie empruntés à l'*Exercitatorium* du Vénérable García Cisneros » [1]. Il y a quarante ans, le P. H. Watrigant la remettait sur le tapis avec sa série d'articles sur *la Genèse des Exercices de S. Ignace* [2] et depuis lors les études se sont multipliées sur ce sujet.

Dans ces recherches, il y a lieu, semble-t-il, de bien distinguer entre les sources générales, profondes, qui ont exercé une influence importante sur les lignes maîtresses de la spiritualité du saint, et les sources de détail qui ont pu suggérer une idée particulière, une comparaison, un point de méthode; de distinguer aussi entre les sources littéraires, les écrits dans lesquels il aurait puisé, et les sources orales, c'est-à-dire les idées, doctrines, tendances qui ont pu influer sur lui à tra-

---

[1] *De religiosa S. Ignatii sive S. Enneconis, fundatoris Soc. Iesu, per Patres Benedictinos institutione, deque libello Exercitiorum eiusdem ab Exercitatorio Ven. S. D. Garciae Cisnerii, abbatis Benedictini magna ex parte desumpto*... Ce fut le P. J. Rho qui répondit *Adversus ineptias et malignitatem libelli Pseudo-Constantini*... Lyon, 1644... cf. DSp., II, 15,

[2] Parus dans les *Études* en 1897 (t. 71, 506 ss.; 72, 195 ss.; 73, 199 ss.), puis à part avec des notes complémentaires, Amiens, 1897. Déjà en 1882, le P. W. Kreiten avait traité la question dans les Stimmen aus Maria-Laach, t. 23, p. 42 ss. Depuis, voir surtout A. Codina, *Los Origenes de los Ejercicios*... Barcelone, 1926, spécialement c. 13-17 et appendice; P. Dudon, *S. Ignace*... Paris, 1934, c. 12-13, p. 261-290.

vers les conversations, leçons ou instructions entendues. Ce qui naturellement doit nous arrêter ici, ce sont les influences de fond, qu'elles se soient exercées par voie écrite ou orale; les emprunts de détails secondaires, si piquants qu'ils puissent être pour la curiosité érudite, sont chose accessoire pour l'intelligence de la spiritualité d'un fondateur.

Sources fondamentales

Comme grandes sources littéraires, trois sont certaines: la *Vie du Christ* de Ludolphe et le *Flos Sanctorum,* lus à Loyola, et le livre de Thomas a Kempis *de Imitatione Christi,* lu dès Manrèse et relu incessamment depuis.

La Vie du Christ dont parle Ignace en ses souvenirs, est certainement celle composée par Ludolphe le Chartreux au XIVe siècle: nous avons à ce sujet le témoignage plusieurs fois répété de Nadal affirmant expressément qu'on offrit au malade « une Vita Christi du Chartreux en espagnol » [3]. Sur la traduction, il ne peut y avoir de doute que ce fut celle du franciscain Ambroise de Montesinos, imprimée à Alcalá en 1502 et 1503, précisément avec le titre: *Vita Christi Cartuxano romançado por fray Ambrosio* [4].

Pour ce qui est du « livre de la vie des saints en espagnol » mentionné par le saint à côté de la *Vita Christi* [5], on est d'accord pour y voir une traduction de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine; d'une façon plus précise, comme il a déjà été dit, le P. Leturia semble avoir prouvé nettement qu'il s'agit de celle qui parut à Saragosse à une date incertaine, avec une préface de fray Gauberto Vagad, ancien officier du frère du roi d'Aragon, devenu ensuite cistercien et enfin chroniqueur officiel du roi Ferdinand, traduction qui fut réimprimée avec la même préface et les mêmes suppléments à Tolède en

3 Les divers textes dans Codina, *Orígenes...* p. 220; on trouvera p. 245-260 la discussion et la réfutation de l'hypothèse émise par le P. J. Creixell, *S. Ignacio, estudio critico,...* Barcelona, 1922 que le livre lu par le malade aurait été celui de Pedro de la Vega, imprimé à Saragosse en 1521 et contenant à la fois la Vie du Christ, celle de sa Mère et celles des saints.

4 Fac-similé du titre du tome II dans Leturia, *El gentilhombre...* p. 137.

5 Gonzales de Camara, *Acta,* n. 5, *Scr. de S. Ign.,* I, p. 40; *Fontes Narr.* I, p. 370.

1511 [6]. Tout porte à croire que ce fut bien là le volume lu par Ignace, et lu le premier. Le convalescent connaissait-il, au moins de nom, fray Gauberto? La chose est possible, très vraisemblable même, et on s'expliquerait ainsi d'autant mieux qu'il ait été attiré à ce livre par la vue d'un nom connu. En tout cas il trouvait dans sa préface, aussi nettement que possible, en un style qui par endroits rappelle l'ancien officier et ne pouvait ainsi que lui plaire davantage, l'idée fondamentale, qui, nous l'avons vu, va dominer sa conversion et sa vie, celle du service insigne du Christ, souverain roi dont les saints sont les Caballeros. Lui-même a rappelé l'impression que lui avaient faite les exemples de S. François et de S. Dominique dont il rêve d'imiter les prouesses, comme celles du légendaire S. Onuphre, joint à eux dans une exhortation de Nadal [7]. De la trace profonde laissée dans l'âme du saint par le souvenir de cette lecture, on a un signe très net à la fin de la contemplation du Règne de Jésus-Christ dans les Exercices: comme lectures que le retraitant pourra faire pendant les trois semaines qui restent, avec l'Évangile et l'Imitation de Jésus-Christ, sont expressément, et seules, mentionnées les *Vies des Saints* [8].

De Ludolphe, Ignace a appris la pratique de la contemplation des mystères évangéliques, si caractéristique des Exercices: dans le Prologue du Chartreux est donné tout l'essentiel de la méthode de contemplation imaginative et affective enseignée par les *Méditations* du Pseudo-Bonaventure et adoptée dans la seconde semaine des Exercices [9]: contemplation des mystères comme s'ils se déroulaient réellement sous nos yeux, en s'attachant à considérer les lieux où ils se passent, les détails des actions et des paroles du Christ, sa personne, ses traits, ses gestes, en se mêlant soi-même à la scène, s'entretenant avec le Sauveur et le servant; en suppléant par l'imagination et le cœur à ce que tait l'Évangile. Bien que Ludolphe ne conserve pas dans la suite la délicieuse simplicité des Méditations Bonaventuriennes, il en dit assez cependant pour mettre sur la voie un imaginatif du genre de S. Ignace, habitué

---

[6] *La conversión de S. Ignacio.* AHSI. 5 (1936), p. 7 ss.; *El gentilhombre*, p. 140 ss.

[7] Citée par Leturia, *El gentilhombre*.., p. 154; on y trouvera relevés les parallèles entre ces vies et les propres prouesses d'Ignace.

[8] *Exercices*, n. 100.

[9] Prologus, n. 11-14, ed. Paris, 1878, t. I, p. 7.

à ces longues reconstructions de scènes vécues en imagination. Et c'est là le fait important: les rapprochements de détail entre les expressions des Exercices et celles de Ludolphe sont chose relativement secondaire. On peut croire avec le P. Codina[10] que lorsque le saint se mit à Manrèse à écrire les premiers feuillets des Exercices, il n'avait pas sous les yeux le texte de Ludolphe, qu'il n'y a donc là aucune dépendance littéraire proprement dite, mais plutôt des réminiscences des passages lus, médités et longuement goûtés à Loyola. Comme du reste on ne saurait exclure qu'il se soit alors servi des notes prises dans les lectures de la Casa-Torre, et soigneusement conservées ensuite: ces notes pourraient bien avoir contenu plus d'un des points qui formeront la série des Mystères de la vie du Christ dans les Exercices[11].

La troisième influence certaine, et par bien des côtés la plus profonde, fut celle du *Gerzoncito,* comme on appelait alors l'*Imitation* attribuée au chancelier Gerson. « A Manrèse, racontera Ignace lui-même à Gonzales de Camara, il avait vu d'abord le petit Gerson et jamais il n'avait voulu lire d'autre livre de dévotion; celui-là il le recommandait à tous ceux avec qui il traitait; il en lisait chaque jour un chapitre en suivant; après dîner et à d'autres moments, il l'ouvrait au hasard et il tombait toujours sur ce qu'il avait à ce moment dans le cœur et sur ce dont il avait besoin »[12]. Plus tard le même Gonzales, après avoir noté comment toute la vie d'Ignace n'est que la mise en œuvre des principes posés dans les Exercices et les Constitutions, ajoute: « Et on peut en dire autant de Gerson (l'Imitation): il semble que traiter avec le Père ce n'est pas autre chose que lire Gerson mis à exécution. Me souvenir d'écrire les nombreux détails d'où on peut tirer cette conclusion générale »[13]. Et Manare nous a conservé la comparaison où l'on reconnaîtra l'ancien chasseur qui avait coutume d'appeller l'*Imitation* « le perdreau des livres spirituels »[14].

---

10 *Origenes...* p. 153.

11 GONZALES DE CAMARA, *Acta,* n. 11; *Scr. de S. Ign.,* I, p. 42-43; *Fontes Narr.* I, p. 370.

12 GONZALES, *Memoriale,* n. 97; *Scr. de S. Ign.,* I, p. 200; *Fontes Narr.,* I, p. 584.

13 *Ibid.,* n. 226; p. 263; *Fontes Narr.* I, p. 659.

14 MANARE, *Responsiones...* n. 18, *Scr. de S. Ign.,* I, p. 516.

On a fait une précieuse *Concordance* entre les *Exercices* et l'*Imitation* [15]; la simple possibilité de réaliser un pareil travail montre la parenté étroite des deux textes, parenté des textes qui prouve au moins la similitude frappante des deux spiritualités. Mais, sans rien enlever à la profonde originalité qu'Ignace doit aux abondantes lumières intérieures reçues immédiatement de Dieu, on ne peut mettre en doute une influence considérable de l'*Imitation* sur lui, la plus importante des influences humaines qui ont contribué à la formation de sa spiritualité. Il est, en effet, certain, nous venons de le voir, que le saint a fait sa lecture habituelle de ce livre dès Manrèse, lorsqu'il était encore, selon son aveu, complètement ignorant des choses spirituelles, qu'il a continué toute sa vie à en faire sa nourriture préférée, sinon exclusive; il est non moins certain qu'avec des traits originaux, sa spiritualité vient s'insérer, pleinement et sans heurt, dans la grande tradition spirituelle transmise par le moyen âge à l'âge moderne et que cette spiritualité ignatienne s'apparente étroitement sur bien des points au courant franciscain qui a fourni un apport considérable à la « Dévotion moderne » en général et à l'*Imitation* en particulier [16]. On peut donc croire que ce livre, dans lequel on a vu justement le confluent des meilleurs courants de la piété médiévale, a été précisément le canal par lequel ces courants sont venus contribuer à la formation de la spiritualité d'Ignace. La pensée dominante de l'imitation du Christ, l'insistance sur l'abnégation et le mépris du monde, sur la docilité aux mouvements de la grâce, sur le prix de la familiarité avec Dieu qui le fait trouver en toute chose, sur la nécessité de se vaincre et de réformer ses inclinations déréglées pour y parvenir ... autant de traits communs aux deux, qu'Ignace a certainement dus avant tout à l'action propre de la grâce en lui, mais dont, non moins certainement, la lecture assidue de l'*Imitation* l'a aidé à trouver les formules qu'il nous a laissées, et a renforcé le relief dans son enseignement spirituel. Il y a un « esprit » de l'*Imitation* qui, dans sa partie plus positive, se rencontre avec celui du fondateur de la Compagnie. Je dis dans sa partie

[15] Mercier, *Concordance de l'Imitation de J. C. et des Exercices spirituels*, Paris, 1885. Le P. Codina a reproduit les principaux de ces rapprochements, *Orígenes* ..., p. 157-165.

[16] Voir sur cette influence franciscaine les articles du P. Symphorien de Mons, *L'influence de S. Bonaventure et l'Imitation de J. C.*, dans les Études franciscaines, t. 33 (1921), p. 36; 235; 344.

positive, dans sa conception de la sainteté personnelle; car la pensée du service apostolique de Dieu, du travail à travers le monde pour le salut des âmes, est presque totalement étrangère à l'*Imitation,* et la tendance à se séparer du monde, non seulement en affection, mais aussi matériellement, les louanges données à la vie retirée dans la cellule, nous y transportent dans un ordre de pensées très éloigné de celui d'Ignace. Et c'est précisément par là que celui-ci, tout en devant beaucoup à l'*Imitation,* garde cependant vis-à-vis d'elle toute l'originalité du caractère essentiellement apostolique de sa spiritualité.

Ne faudrait-il pas à ces trois grandes sources de fond, en ajouter une quatrième avec l'*Ejercitatorio de la vida espiritual,* composé à la fin du XVe siècle par l'abbé bénédictin de Montserrat, García de Cisneros, et imprimé dans cette abbaye en 1500? [17]. En 1607, sur la fin de sa vie, Ribadeneira, dans une lettre au P. Girón, à propos des assertions du chroniqueur bénédictin Antonio de Yepes, ne fait aucune difficulté d'admettre comme « chose très probable » qu'Ignace ait eu en mains à Montserrat le livre de Cisneros, communiqué par Dom Jean Chanones à son pénitent, et que celui-ci « au début s'en soit servi pour son oraison et méditation, que Chanones lui ait donné quelques enseignements tirés de ce livre, et même que c'en soit le titre qui lui ait inspiré pour le sien celui d'*Exercices spirituels* ». Mais, ajoute Ribadeneira, « le livre de notre Père est très différent de celui du P. García; bien que, en effet, dans l'un et dans l'autre se trouvent certaines choses qui sont matériellement les mêmes, ces choses toutefois sont fort différentes pour la manière et la forme de les traiter. Et surtout des choses les plus principales du livre des Exercices ... il n'y a pas un mot dans cet autre ... »; et il ajoute une série d'exemples [18].

Ce jugement du vieux survivant des premiers disciples d'Ignace me semble définir au mieux les rapports entre les deux livres d'Exercices. On peut simplement ajouter que, le saint ayant passé seulement quelques jours à Montserrat [19], il ne put y prendre de l'*Ejercitatorio* qu'une connaissance bien

---

17 Édition reproduisant celle de 1500 par le P. F. CURIEL, Barcelone, 1912; édition du texte latin, original lui aussi, Ratisbonne, 1856.

18 MHSI, *Ribadeneira,* II, p. 503.

19 DUDON, p. 72-75; à compléter par P. LETURIA, *La « Devotio moderna » en el Montserrat de S. Ignacio,* dans Razón y fe 111 (1936), p. 379 ss.

sommaire, et nécessairement bien superficielle, vu son ignorance en fait de choses spirituelles. En emporta-t-il à Manrèse un exemplaire donné par Chanones? C'est possible encore; mais en ce cas il ne semble pas que cette lecture lui ait laissé une forte impression: nous avons vu que c'est celle de l'*Imitation* dont le souvenir survivra seul plus tard.

Ce qui, en dépit des différences, est un trait commun à l'*Ejercitatorio* et aux *Exercices*, ce pour quoi Cisneros semble bien avoir été l'intermédiaire principal transmettant à la spiritualité d'Ignace l'influence de la « Dévotion moderne », c'est le souci d'organiser, de systématiser le travail spirituel, l'idée d'exercices déterminés, à heure fixe, suivant un ordre adapté à un but précis; peut-être aussi l'importance donnée au directeur qui fait faire les Exercices; sans doute un certain nombre d'éléments de la première semaine, et en particulier la méthode des trois puissances. Ce sont là des apports considérables, mais qui laissent subsister entière la différence fondamentale soulignée par Ribadeneira, celle qui frappe à la première lecture de l'*Ejercitatorio* quiconque est un peu familiarisé avec les *Exercices*.

Pas trace chez Cisneros de ce qui forme la charpente, l'ossature essentielle de ceux-ci: Fondement, Règne, Deux étendards, degrés d'humilité, élection surtout avec sa place centrale ... La contemplation des mystères de la vie du Christ y reçoit une toute autre orientation: elle est une préparation à l'union contemplative avec Dieu, au lieu d'être, comme chez Ignace, dirigée vers l'imitation en vue de trouver et accomplir la volonté de Dieu. Là se trouve la différence fondamentale, qui apparaît dès la première page. Cisneros, dès son prologue, offre son livre à ceux qui veulent « progresser dans la vie spirituelle » et marque comme fin des exercices qu'il va proposer pour chacune des trois voies purgative, illuminative et unitive, « unir l'âme à Dieu, ce que les saints appellent la vraie et inconnue sagesse » [20]. Ignace, lui, nous parle, dans le titre même, de nous vaincre pour arriver à ordonner notre vie selon la volonté de Dieu sans nous laisser influencer par aucune passion désordonnée. Des deux livres, l'un est centré sur l'idée de l'union la plus parfaite avec Dieu et se termine par de longs développements sur la contemplation et la vie contemplative; l'autre est centré sur l'idée du service de Dieu,

---

[20] Ed. Curiel, p. 1-2.

de sa volonté à faire, et a pour point culminant l'élection qui fera trouver et embrasser cette volonté. Cisneros a donc pu suggérer à Ignace quelques méthodes, quelques idées de détail, il est resté sans influence notable sur l'orientation générale de sa spiritualité [21]. Le nom même d'*Exercices* a-t-il été emprunté au titre du livre de Cisneros? C'est possible, comme le pensait Ribadeneira: mais on hésitera à l'affirmer si l'on se rappelle combien fréquemment cette expression était alors employée [22].

Sources particulières

Nous ne nous arrêterons pas ici à discuter chacune des sources particulières qui ont été suggérées pour un certain nombre de passages des *Exercices*, comme l'*Arte de servir a Dios* d'Alphonse de Madrid pour le Fondement, une page de l'*Enchiridion* d'Érasme pour la doctrine sur l'emploi des moyens en vue de la fin dernière, l'homélie de l'abbé Werner pour les Deux étendards, le plan du *de Spiritualibus ascensionibus* de Gérard de Zutphen pour certains points de l'ordonnance des Exercices, la « Scala meditatoria » du *Rosetum* de Jean Mombaer (Mauburnus) pour la méthode des trois puissances, et d'autres encore [23]. On peut, sans diminuer en

---

21 Une autre différence entre les deux livres naît du fait que l'*Ejercitatorio* de Cisneros est une compilation de textes, souvent cités littéralement, comme l'a montré le P. H. WATRIGANT, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle* (COLL. BIBL. EXERC., n. 59, Enghien, 1919); compilation fort intelligente et utile, mais complètement différente du livre si personnel que sont les *Exercices*.

22 Voir la note du P. L. HERTLING, *De usu nominis Exercitiorum Spiritualium ante S. P. Ignatium*, dans AHSI, t. 2 (1933), p. 316-318.

23 On trouvera la plupart de ces cas discutés dans les articles du P. WATRIGANT sur la *Genèse des Exercices* et dans les *Origenes* du P. CODINA (plus brièvement dans l'Introduction à l'édition des Exercices des MHSI), le premier inclinant à admettre des emprunts assez larges, le second tendant à les réduire le plus possible; parmi les travaux plus récents on peut signaler P. DUDON, *Certaines pages des Exercices dépendent-elles de S. Vincent Ferrier?* dans AHSI, 4 (1935), p. 102-110. — [On a signalé récemment une autre catégorie de sources, qui ont pu transmettre à S. Ignace les traditions de la piété chrétienne, les livres de prières et les manuels de confession; cf. P. LETURIA, *Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios espirituales de S. Ignacio*, AHSI 17 (1948), 3-50, et J. CALVERAS, *Los « Confesionales » y los Ejercicios de S. Ignacio*, ibid. p. 51-101].

rien l'originalité foncière de Saint Ignace, admettre comme très vraisemblable ou même très probable, l'existence d'emprunts de ce genre à l'aide desquels il aurait complété le texte primitif de certaines parties de son livre, aurait ajouté quelque remarque, voire un exercice entier à ceux qui formaient déjà la charpente des Exercices; ce serait conforme à ce que nous constatons s'être passé pour les Constitutions. Mais bien rarement un tel emprunt pourra être donné comme certain, faute de savoir par ailleurs que le saint a vraiment connu et lu la source en question: il s'agit, en effet, la plupart du temps d'idées ou de comparaisons qui étaient un peu le bien commun de tous les milieux spirituels de ce temps. Nous avons pu parler, par exemple, d'une dépendance de la contemplation du Règne vis-à-vis du Prologue de fray Gauberto Vagad au *Flos Sanctorum* parce qu'il est certain qu'Ignace a lu le *Flos Sanctorum,* et extrêmement probable qu'il l'a lu dans cette édition-là; mais en raisonnant a priori on pourrait faire un rapprochement non moins intéressant entre cette même contemplation et le Prologue de la Règle de S. Benoît, où le saint Patriarche s'adresse au disciple qui « renonçant à ses propres volontés pour militer sous la conduite du Christ Notre Seigneur, vrai Roi, prend en mains les fortes et belles armes de l'obéissance » [24]. Si l'on ajoute à ce texte les paroles de tendre affection de la même Règle pour le Christ: « Ne rien mettre au-dessus de l'amour du Christ... N'estimer avoir rien de plus cher que le Christ », on avouera qu'ici la rencontre est moins dans les mots que dans ce qui constitue le fond le plus intime de cette contemplation. Et cependant je ne crois pas que personne ait jamais songé à voir là un emprunt; malgré le séjour d'Ignace à Montserrat, il n'y aucune probabilité qu'il ait alors lu la Règle monastique, et surtout nous savons qu'il portait déjà en lui depuis Loyola son idée de service insigne du Christ, le plus grand et le plus aimé des rois.

Après ce qui a déjà été dit sur la composition des Constitutions, un simple mot suffira au sujet de leurs sources. Parmi les *Series dubiorum* recueillies par Polanco entre 1547 et 1549, la seconde comprend 144 points tirés des Règles de S. Au-

---

[24] « Ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero Regi militaturus, oboedientiae fortissima atque praeclara arma sumis ». *Reg. Monachorum,* Prol., ed. Butler, p. 3; cf. c. 4 et c. 5, ibid., p. 21-24.

gustin et de S. Benoît, de la Règle et des constitutions franciscaines, points proposés pour examiner s'il ne serait pas opportun de les introduire dans les Constitutions en préparation [25]; et de fait un bon nombre y a été introduit. Toutefois, à y regarder d'un peu près, on se rend compte qu'il s'agit là seulement d'usages particuliers regardant la discipline de communauté. Pour les lignes fondamentales, pour la conception nouvelle de la vie religieuse développée pour la première fois dans ces Constitutions et déjà contenue en substance dans la Formule de Paul III, il serait difficile d'indiquer d'autres sources que la propre expérience des besoins de l'Église et cette pensée de don total de soi, de service complet du Christ en la personne de son Vicaire, telle qu'elle apparaissait déjà dans les vœux de Montmartre. Et cette expérience reste d'abord celle d'Ignace lui-même: des points parfois importants ont pu lui être suggérés; nous savons par lui-même que c'est Laínez qui eut le premier l'idée des collèges à instituer à côté des maisons professes pour pourvoir au recrutement de la Compagnie en assurant la formation de ses étudiants [26]. Polanco, en plus de sa part considérable dans le travail de mise en ordre et de rédaction, a présenté lui-même ou transmis de nombreuses suggestions de détail que nous font connaître ses *Dubia* et ses *Industriae.* Mais il reste que les grandes idées directrices et les formules les plus caractéristiques sont d'Ignace, et de lui seul; à tel point que parfois au milieu d'un texte clarifié et rendu coulant par la plume experte de Polanco, nous rencontrons un paragraphe au style tendu, contourné et difficile, mais plein et fort, qui est celui d'Ignace: le secrétaire n'a pas osé raboter un morceau si vigoureux et si personnel. Ainsi par exemple pour le passage de l'*Examen* cité plus haut sur l'abnégation, la future règle 11 du *Sommaire,* ou pour certains passages de la VIe partie sur l'obéissance.

---

25 *Constit.*, I, p. 273-294.

26 GONZALES DE CAMARA, *Memoriale*, n. 138, *Scr. de S. Ign.*, I, p. 220; *Fontes Narr.*, I, p. 60: il demande à Ignace: « Qui inventa les collèges? — Laínez fut le premier qui toucha ce point. Nous autres trouvions difficulté à cause de la pauvreté; aussi, qui proposait un remède, qui un autre ».

Sources orales.

Sur les sources orales de la spiritualité de S. Ignace, il est impossible de dépasser les vraisemblances et les généralités: nous ne connaissons, en effet, aucun homme qui, sous forme d'enseignement ou de direction spirituelle, ait certainement exercé sur lui une influence notable. Il fit sa confession générale au bénédictin Chanones pendant les quelques jours de son séjour à Montserrat; il fut pendant un certain temps à Manrèse l'hôte des dominicains et semble s'être alors confessé habituellement à l'un d'eux; nous avons vu qu'à la même époque, « pendant les deux premières années de sa conversion », il a recherché l'entretien des personnes spirituelles, mais il ajoutait aussitôt que, parmi elles, il en avait trouvé dans ces deux ans « à peine une ou deux dont l'esprit et la forme de vie fussent conformes aux siens » [27]. Il s'est donc rendu compte dès le début que la voie dans laquelle Dieu le faisait marcher de sa main toute-puissante par les grâces dont il le comblait, était une voie particulière, nouvelle à bien des points de vue; tout en ayant dès lors aussi cette inébranlable volonté d'attachement à la tradition catholique et à l'autorité ecclésiastique, dont il donnera des formules si énergiques dans ses Règles d'orthodoxie à la fin des Exercices [28].

On a justement relevé l'influence exercée sur lui par les discussions dont il fut témoin, autour d'Érasme et de ses idées à Alcalá et à Paris, autour des nouveautés luthériennes à Paris à l'occasion des condamnations du Concile de 1528 [29], et cette influence s'étendit en une mesure difficile à déterminer sur ses idées spirituelles. Que durent celles-ci à

---

[27] Ribadeneira, *de Actis*... n. 14, *Scr. de S. Ignat.*, I, p. 341.

[28] C'est parce que la fidélité catholique de leurs auteurs était discutée et lui paraissait en effet discutable, qu'Ignace écartera plus d'une fois de lui et des siens des livres célèbres et contenant par ailleurs beaucoup de bon. Sans parler d'Érasme et Vivès dont il va être question plus loin, en 1553 il fait enlever de la maison les ouvrages de Savonarole apportés par des novices à leur entrée « parce que son esprit en révolte contre le Saint-Siège ne lui semblait pas pouvoir être approuvé, bien qu'il dît beaucoup de bonnes choses » Polanco, *Chronicon*, III, 24; Gonzales de Camara, *Memoriale*, n. 224, *Scr. de S. Ign.*, I, 271; *Fontes Narr.* I, p. 668: dit: « Bien qu'il (Savonarole) ne soit pas mauvais, c'est un cas où reste un doute ».

[29] Dudon, p. 143 ss.; 185 ss.

l'enseignement philosophique et théologique reçu des maîtres parisiens? Il est encore plus difficile de le discerner, en dehors des quelques formules d'origine scolastique, signalées plus haut dans le texte des Exercices. Du reste, nous l'avons vu, la spiritualité d'Ignace vit exclusivement d'un certain nombre de vérités de foi les plus simples et les plus fondamentales.

En somme, si nous retrouvons dans cette spiritualité l'influence très nette de certains grands courants spirituels médiévaux, Frères de la Vie commune et Dévotion moderne, piété cistercienne et franciscaine envers les mystères de la vie du Christ..., nous ne pouvons, en dehors des sources littéraires déjà signalées, marquer aucune voie précise par laquelle se serait exercée cette influence. Tout au plus pourrait-on rappeler, avec le passage au collège de Montaigu réformé par Standonck, les fréquents voyages faits dans les Pays-Bas pour se procurer des ressources, voyages qui ont pu lui procurer des contacts multipliés avec les milieux influencés par la Dévotion moderne, à laquelle il doit, semble-t-il bien, une part des méthodes enseignées dans les Exercices, et dont il a pu, à cette occasion, compléter la connaissance rudimentaire acquise en Espagne à travers l'*Exercitatorio* de Cisneros.

Une question cependant doit être posée avant de quitter ce champ des influences orales, celle des influences humanistes subies par Ignace. C'est devenu, en effet, une espèce de lieu commun quand on parle de la spiritualité des jésuites, que de relever à quel point elle porte la marque du temps où elle est née, le XVIe siècle et son humanisme, si imprégné d'individualisme et de moralisme païen. Nous aurons plus loin à parler de l'humanisme dévot des jésuites et de la piété des jésuites humanistes, mais auparavant convient-il de se demander que penser de l'humanisme de S. Ignace. Il est certain, en effet, qu'il a vécu à Alcalá, à Paris et surtout en Italie, en contact intime avec des milieux tout pénétrés d'humanisme; certain aussi qu'il a voulu que les siens fussent non seulement de bons théologiens, mais aussi de bons latinistes, des héllénisants et des hébraïsants [30]. La première ébauche de programme pour les collèges, en 1541, demande qu'avant de passer à la philosophie et à la théologie les étudiants soient « bien fondés en grammaire »; en 1544, on complète, « en

[30] *Const.*, p. IV, c. 5, n. 1; c. 6, n. 12-13.

grammaire, en art oratoire et en vers »[31]; en 1547 enfin Polanco, écrivant à Laínez une de ses premières lettres comme secrétaire, reconnaît sans doute les inconvénients d'une formation humaniste exagérée, mais il développe surtout longuement les raisons qui rendent nécessaires pour les membres de la Compagnie de fortes études de langues et de lettres[32]. Il est sûr enfin que dès la première génération de jésuites, aux côtés du fondateur, nous rencontrons un certain nombre d'humanistes distingués, Polanco le premier, des Freux, Cardulus, d'autres encore.

Mais Ignace lui-même? Ici, il faut distinguer entre humanisme littéraire et humanisme chrétien, spirituel. Ayant appris tard le latin, le Saint ne semble l'avoir jamais facilement manié; son espagnol se ressent de son origine basque et ne ressemble en rien à la langue déjà élégante des spirituels ses contemporains; mais surtout, par tempérament, il n'a rien d'un lettré humaniste. On chercherait en vain dans ses écrits un endroit où il se montre sensible à la beauté d'une phrase, au charme d'une jolie expression: la forme ne l'intéresse à aucun degré pour elle-même; sa seule préoccupation est d'exprimer le plus exactement possible les choses qu'il veut dire en prévenant toute équivoque, en accumulant pour cela incidentes et parenthèses sans aucun souci de l'enchevêtrement de la phrase. Les études d'humanités qu'il prescrit aux siens, n'ont d'intérêt pour lui que comme moyen nécessaire en vue d'un meilleur travail apostolique. Des saints comme Philippe Neri ou François de Sales restaient profondément sensibles aux choses de l'art et de la littérature: Ignace lui, n'aurait jamais eu la pensée de soigner les délicieuses phrases de l'*Introduction à la vie dévote.*

Si de l'humanisme littéraire nous passons à l'humanisme entendu dans un sens beaucoup plus large, à l'humanisme spirituel, à la spiritualité humaniste telle qu'elle est représentée par des hommes comme Érasme, Vivès, Lefèvre d'Étaples, la question devient plus complexe. Il est certain, en effet, comme nous venons de le rappeler, que S. Ignace a été en contact avec le mouvement érasmien en Espagne: ses amis les Eguía sont à Alcalá les éditeurs d'Érasme; à Paris il a vécu au moment même de la poussée de réformisme catho-

---

[31] *Const.*, t. I, p. 57.

[32] *Epist. S. Ign.*, I, 521-525, lettre du 21 mai 1547.

lique, née de l'Évangélisme [33]; dans les Pays-Bas où il allait chercher de quoi vivre, il a connu personnellement Vivès et les milieux où régnait celui-ci [34]; fait encore plus notable, sur bien des points la rencontre est indéniable entre les idées du saint et celles de ces spirituels humanistes. Dévotion plus individuelle que sociale, plus intérieure, plus concentrée sur l'essentiel et dégagée des pratiques multiples et accessoires, se nourrissant des grand dogmes plus que de spéculations compliquées, foncièrement « évangélique » par l'attachement aux maximes et aux exemples du Christ, autant de traits communs à la piété d'Ignace et à celle des humanistes. Ne doit-on pas donc admettre une influence exercée par ceux-ci sur celui-là, tout particulièrement dans ce milieu d'Alcalá où nous voyons le futur fondateur, encore aux débuts de sa carrière spirituelle, entouré par une troupe de fervents humanistes comme Miona, son confesseur, Diego de Eguía et d'autres encore? Sauf meilleur avis, je serais plutôt porté à croire que, sur ce terrain, une telle influence, si elle a existé, s'est réduite à bien peu de chose, et que la rencontre dans les idées doit s'expliquer beaucoup plus par le fait que des causes analogues à celles qui ont porté ces humanistes vers une piété plus intérieure, plus nourrie d'Évangile, moins formaliste, ont agi parallèlement pour pousser Ignace dans le même sens [35]: lui aussi est une âme à vie intérieure intense, avide de s'attacher au Christ sérieusement, ennemie de tout formalisme, se dégageant, en vue du but essentiel à atteindre, des formules les plus universellement reçues, passionnée dès sa conversion pour l'Évangile, pour cette vie du Christ qui l'a enthousiasmée; lui aussi sent vivement ce qu'a de vide et d'insuffisant le christianisme trop extérieur, conventionnel et mondain de tant de ses contemporains. Mais dans ses désirs les plus ar-

---

33 Sur ces milieux d'humanisme spirituel fréquentés par Ignace, voir, pour l'Espagne, M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne,* Paris, 1937 (et aussi son introduction à la réédition de l'*Enquiridion* espagnol d'Érasme, Madrid, 1932): pour la France, P. IMBART DE LA TOUR, *Les Origines de la Réforme,* t. III, *L'Évangélisme,* Paris, 1914.

34 P. DUDON, *La rencontre d'Ignace de Loyola avec Louis Vivès,* dans HOMENAJE A BONILLA Y SAN MARTIN, Madrid, 1930, t. II, p. 153-161.

35 Pour plus d'une de ces idées où Ignace se rencontre avec les humanistes, il y aurait aussi à rechercher dans quelle mesure une source commune, l'*Imitation de J. C.* et les vues des maîtres de la Devotio moderna n'en serait pas l'explication la plus vraie.

dents de réforme catholique, il porte en même temps des idées étrangères le plus souvent aux spirituels humanistes ou du moins à leurs chefs, en particulier un sens très vif de la tradition, un respect profond pour les autorités constituées dans l'Église, un attachement sincère à la discipline de cette Église et à ses prescriptions, sentiments qui expliquent facilement comment, en dépit de tant de points de contact, les écrits de ces humanistes lui restaient si antipathiques. On connaît, en effet, sa sévérité pour l'*Enchiridion* d'Érasme que lui-même refuse de lire, ou au moins de continuer, et pour les ouvrage de Vivès, qu'il écartera résolument des mains de ses disciples[36].

Il semble donc plus probable qu'entre Ignace et les courants spirituels de l'humanisme il y a eu rencontre sur des points importants, mais qu'une influence effective un peu étendue et profonde, reste au moins très douteuse. Personnellement, comme il a été dit, Ignace reste un médiéval, très intelligemment ouvert certes et très averti des nécessités et des tendances de son temps, très réaliste dans la formation des futurs apôtres à envoyer aux hommes de ce temps, mais pour sa vie intérieure personnelle n'empruntant rien, ou bien peu seulement, à l'ambiance humaniste dans laquelle il vit.

La conclusion semble donc bien s'imposer à la fin de ce rapide coup d'œil sur les sources de la spiritualité de S. Ignace: ce qu'il y a en elle de plus essentiel, son orientation caractéristique, le principe profond de sa solidité et de sa fécondité, elle doit tout cela aux dons infus si largement accor-

---

36 D'après les confidences à Gonzales (*Memoriale*, n. 245, p. 272, cf. n. 98, p. 200; *Fontes Narr.* I, p. 669 et 585) c'est à Alcalá que Miona voulut faire lire au saint l'*Enchiridion* d'Érasme nouvellement traduit et édité par Eguía, mais « entendant dire qu'il y avait des discussions et des doutes au sujet de l'auteur, jamais il ne voulut le lire, disant qu'il y avait bien assez de livres sur lesquels ne pesait aucun doute ». Ribadeneira place le fait à Barcelone et dit que ce fut après avoir commencé la lecture qu'Ignace écarta le livre comme lui faisant perdre sa dévotion. Il n'est nullement impossible que les deux narrations soient exactes et se réfèrent à deux faits distincts.

Pour ce qui est de Vivès, Polanco dans son *Chronicon*, I, 43 rappelle que « de spiritu eius dubitans, prohibuit postea ne, in Societate nostra, illius auctoris libri legerentur »... et le P. Dudon, *loc. cit.* p. 160, a relevé une série de lettres où cette défense est faite et expliquée, *Epist. S. Ignat.*, IV, 106, 108, 650; V, 56, 421; VI, 266, 267; VII, 602, 706; VIII, 35. Lancicius de son côté relate les félicitations du saint au P. Pereira pour avoir vivement critiqué Vivès, *Scr. de S. Ign.* I, 495.

dés au saint par la munificence de Dieu. Et là est la part de vérité que recèlent les traditions nées tardivement sur l'origine inspirée des Exercices, dictés à Manrèse par la Sainte Vierge, sur la composition des Constitutions, écrites dans la petite chambre de Sainte-Marie de la Strada, sans autre livre que l'Écriture sainte, sans autre recours que la prière. Sous ces formes précises, nous l'avons vu, ces traditions sont ignorées et même contredites par les documents contemporains des faits. Mais il est en revanche bien certain que les Exercices sont pour leur substance le fruit des expériences surnaturelles et des grâces mystiques de Manrèse, et que toute la spiritualité du saint est dominée complètement par la forme et la direction imprimées à sa vie intérieure si intense dans les longues heures de sa contemplation. S'il a été si étonnemment réservé à parler de ces grâces infuses, à en encourager le désir chez les autres, ce n'est pas qu'il les ignorât ou y attachât peu de prix: mais il sentait profondément que, malgré sa misère, si pécheur qu'il fût, il avait reçu de Dieu la mission de transmettre un *message* et que ce rôle, cette vocation toute personnelle, ne lui permettait pas, comme il l'a souvent répété, de vouloir engager les autres dans la voie où lui-même avait été jeté par la main toute-puissante de Dieu, seul maître des âmes comme de ses dons.

Il nous reste en finissant à dégager le mieux possible les caractères propres de ce message spirituel confié par la Providence à Ignace et que la spiritualité de ses fils aura pour premier devoir de conserver et de transmettre fidèlement à son tour.

SPIRITUALITÉ MÉTHODIQUE?

On a plus d'une fois donné comme caractéristique de la spiritualité ignatienne l'emploi des méthodes[37]: autant caractériser un type de locomotives par la couleur dont elles sont peintes.

---

[37] Ce préjugé est si fort qu'un auteur aussi bien informé que M. P. POURRAT n'a pu complètement s'en dégager dans sa belle *Histoire de la Spiritualité chrétienne*: au début du tome III, le chapitre, fort bon du

Il est parfaitement vrai que dans les Exercices sont enseignées bon nombre de méthodes d'oraison ou de réforme, que les Exercices eux-mêmes constituent une méthode; il est non moins vrai que S. Ignace a notablement contribué par là à répandre parmi les prêtres, les religieux et même les simples fidèles, un usage fréquent de ces méthodes, à tel point qu'aujourd'hui, pour beaucoup, ces méthodes ignatiennes restent le type par excellence des méthodes spirituelles, celui auquel on pense spontanément dès qu'il est question de spiritualité méthodique; et plus d'un peut-être parmi les lecteurs de ces pages aura été fort surpris de ne pas y voir faire une place plus considérable à l'exposé de ces méthodes, de leur origine, de leur valeur...

Mais tout d'abord S. Ignace n'est à aucun titre l'inventeur de ces méthodes spirituelles: sans parler de la *Rhetorica divina* de Guillaume de Paris faisant composer des oraisons mentales selon les principes de Quintilien, et pour nous en tenir à des méthodes plus voisines de S. Ignace, au XIIIe siècle tout l'essentiel de la méthode de méditation selon les trois puissances est déjà dans le *de Triplici via* de S. Bonaventure et dans l'*Art de contemplation* du Bx Raymond Lull, comme la méthode de contemplation imaginative des mystères de la vie du Christ, enseignée au siècle précédent par Aelred de Rieval, est tout entière, théorie et pratique, dans les *Méditations de la vie du Christ* si répandues au XIVe siècle sous le nom de S. Bonaventure et dont Ludolphe transmettra la tradition à S. Ignace. Le rôle de celui-ci sur ce terrain a consisté, en réalité, à perfectionner ces méthodes en les simplifiant, les variant et les assouplissant: seule la méthode plus générale de l'ensemble des *Exercices,* orientant les pratiques d'une période de retraite à ordonner sa vie selon la volonté de Dieu, est une chose vraiment nouvelle. On trouvera auparavant, chez Gérard de Zutphen par exemple, des amorces d'une semblable construction, mais on en chercherait en vain un véritable équivalent. Que l'on compare, par exemple, pour la méthode des trois puissances, celle que l'on est trop porté à regarder comme la méthode type, les chapitres de S. Bo-

---

reste, qu'il consacre à S. Ignace, est introduit par ces mots: « Au terme de l'évolution de l'oraison méthodique nous trouvons un chef d'œuvre, les *Exercices* de S. Ignace »... p. 35.

naventure et de Raymond Lull, l'exposé surtout de cette même méthode dans la *Scala meditatoria* de Mauburnus, ce sommet de la complication croissante, avec les brèves indications données au début de la première semaine des Exercices, et l'on touchera du doigt ce rôle simplificateur d'Ignace en fait de méthodes. Rôle d'assouplissement aussi. A l'encontre, en effet, de la plupart des autres méthodes, les siennes se bornent à donner un cadre général applicable à n'importe quel sujet, sans fixer, pour le corps de l'oraison, d'actes déterminés à faire, comme les actes de regret, d'actions de grâces, d'admiration... souvent prévus ailleurs: ce n'est que pour l'entrée en matière que lui aussi multiplie les indications précises; pour le reste, on se réglera d'après la matière et les impulsions de la grâce. En outre ne faut-il pas oublier que cette méthode des trois puissances, plus raisonnante et plus abstraite, n'est proposée que pour la première semaine des *Exercices*, et allégée déjà par l'application des sens marquée pour chaque soir; pour le reste de la retraite, ce sont des méthodes plus faciles, plus simples et plus reposées qui remplissent le programme de chaque journée [38].

Ces méthodes enfin, circonstance essentielle, Ignace les a formulées et groupées comme partie intégrante de cette méthode générale que sont les *Exercices*, donc d'abord en vue d'un temps de travail spirituel, on pourrait dire d'entraînement spirituel, intense, en vue de mettre l'âme dans certaines dispositions intérieures très déterminées, nécessaires pour atteindre le but fixé à ces *Exercices*. Non qu'il considère qu'elles seront sans utilité après cette période: au contraire, il prévoit expressément qu'on y reviendra; mais autre, plus large et plus souple, sera leur emploi dans la vie quotidienne, autant du moins qu'on en peut juger par les quelques indications que nous avons de sa pensée sur cet emploi des méthodes dans la vie courante. A son retraitant de Venise John Helyar, il recommande de consacrer chaque jour une heure à la prière, moitié « orando », moitié « contemplando »; et la matière de cette contemplation peut être soit « les mystères du Christ omis » pendant la retraite, soit un septenaire de sujets distribués entre les jours de la semaine, analogue aux septenaires

---

[38] Sur cette question des méthodes ignatiennes, voir surtout l'excellent livre du P. A. Brou, *S. Ignace maître d'oraison*, Paris, 1925.

du moyen âge, de Cisneros ou de Louis de Grenade: vendredi, la Passion; samedi Notre Dame ou parfois la descente aux enfers; dimanche, la Résurrection; lundi, l'Ascension; mardi, la descente du Saint-Esprit ou la gloire des élus; mercredi, l'enfer; jeudi, le jugement ou parfois la dernière cène de Notre Seigneur. En outre Helyar avait appris les trois manières de prier, et il lui était bien recommandé de ne pas omettre les colloques à la fin de chaque contemplation [39]. Pour ce qui est des jésuites, nous avons vu que l'heure de prière accordée par le saint à ses étudiants après leur noviciat, comprenait deux examens de conscience, des prières vocales combinées assez librement avec l'oraison mentale, ce qui suppose évidemment un usage plutôt large des méthodes prévues dans les Exercices pour des oraisons d'une heure entière; pour les religieux formés, aucune prescription n'est édictée, et pour tous il est posé en principe qu'ils doivent avoir acquis, par une totale abnégation d'eux-mêmes, la facilité à trouver Dieu en tout, à s'unir à Lui au milieu même des travaux les plus absorbants. Rien ne ressemble moins à ce fétichisme des méthodes qui, dans trop d'esprits, reste à tort caractéristique de la spiritualité ignatienne.

A quoi donc, selon la pensée de l'auteur des Exercices, répondent dans l'ensemble de la vie spirituelle ces méthodes auxquelles il a fait dans son livre une part fort large? Elles répondent à cette conviction si fortement ancrée en son esprit que, si la primauté appartient sans conteste aux mouvements intérieurs de la grâce dans l'œuvre entière du service de Dieu, sanctification personnelle aussi bien que travail apostolique, aucun moyen humain cependant ne doit être négligé, aucune industrie ne peut être dédaignée, aucun effort n'a le droit d'être omis, dès lors qu'ils peuvent contribuer à assurer un meilleur service du Maître divin. Dans les *Exercices,* à côté du premier et du second temps de l'élection, est prévu le recours au troisième, le temps de l'emploi méthodique de la raison et de la foi; dans les Constitutions, après avoir assuré en premier lieu les moyens intérieurs et surnaturels dont dépend d'abord la conservation et la fécondité de son ordre, il multiplie les prescriptions pratiques, les précautions prudentes. De même pour la vie spirituelle de chaque âme: on n'a pas

[39] *Exercitia* (MHSI), p. 644.

le droit de négliger ces moyens humains que sont les exercices méthodiques, tant que Dieu ne prend pas lui-même nettement en mains la conduite de cette âme: ce serait paresse et présomption que d'y renoncer de soi-même. Et l'expérience lui a appris combien en fait Dieu a coutume de se montrer généreux de ses dons envers ceux qui n'ont reculé devant aucune peine pour employer tous les moyens de le mieux servir, si coûteux fussent-ils. Moyens donc, simples moyens subordonnés, à n'employer que dans la mesure où ils servent à mieux obtenir l'unique but en vue duquel on entend ne rien négliger, les méthodes ne sont pas autre chose pour Ignace et ne peuvent être considérées comme une pièce caractéristique de sa spiritualité qu'en tant que signe et conséquence d'un principe plus profond, la volonté de tout faire pour assurer un meilleur service de Dieu.

Spiritualité ascétique, raisonnante et volontaire?

Un effort d'ascèse, d'ascèse raisonnante et volontaire, utilisant les tendances individualistes du XVIe siècle et se dressant contre la passivité spirituelle exaggérée du protestantisme primitif, une spiritualité donc répondant éminemment aux nécessités particulières du moment qui l'a vue naître, et destinée à garder toujours la marque de cette origine, de ce temps déterminé: telle est encore l'idée que beaucoup se font de la spiritualité ignatienne.

Que S. Ignace ait eu le protestantisme en horreur et ait voulu s'opposer résolument à toute tendance qui, comme l'Érasmisme et l'Évangélisme, lui paraissait chez des catholiques s'en rapprocher ou le favoriser, c'est hors de doute: il suffit pour s'en convaincre de relire ses Règles d'orthodoxie dans les Exercices et sa correspondance avec ceux de ses fils qui étaient en première ligne dans la lutte contre Luther et Calvin. Qu'il ait eu personnellement une très forte individualité, qu'il ait recherché pour le recrutement de sa Compagnie de préférence les hommes à forte individualité, les natures riches et personnelles, sans rien de grégaire, ce n'est pas moins certain. Que sa spiritualité ait répondu en un degré éminent aux besoins spéciaux de son temps, comme jadis celles de S. Dominique et de S. François à ceux du XIIIe siècle, la chose n'est ni discutée ni discutable: c'est certainement la Providen-

ce divine qui l'a envoyé à ce moment précis au secours de son Église avec les autres grands saints ses contemporains. Par conséquent nous devons nous attendre à retrouver dans cette spiritualité les éléments nécessaires pour contrebattre efficacement les attaques protestantes, pour diriger et utiliser ce qu'il y avait de bon dans les tendances dominantes des contemporains.

Mais si providentielles qu'aient pu être de telles opportunités, ce ne sont pas elles qui peuvent définir cette spiritualité dans ce qu'elle a de plus foncier. La rude ascèse extérieure et surtout intérieure, la rigoureuse abnégation et la mortification constante des passions, le contrôle de soi-même, continu et minutieux, l'appel à la raison et à la prudence, la logique implacable à tirer et accepter toutes les conséquences des principes surnaturels, l'effort tenace de la volonté inébranlable dans ses décisions longuement muries et embrassées à fond...: tout cela se trouve dans la pratique et l'enseignement spirituel d'Ignace, et explique facilement les qualificatifs de raisonnante, volontariste, individualiste, anthropocentrique, donnés à sa spiritualité. Toutefois ce n'est là qu'un seul aspect de celle-ci: si on accepte de ne pas fermer a priori les yeux sur tout aspect différent, on ne peut pas ne pas être frappé par l'envahissement des grâces mystiques dans la vie du saint, par son souci continuel de docilité aux mouvements de la grâce, par le théocentrisme éclatant des Exercices aussi bien que des Constitutions, par la tendresse de son amour enthousiaste pour le Christ, par les condescendances de sa charité envers les pauvres, les faibles et les souffrants avec les retours d'affection débordante qu'elle provoque, par ses exigences en matière d'obéissance et de renoncement aux jugements et volontés propres, exigences telles qu'on a pu reprocher à sa spiritualité d'être destructrice de toute personnalité, de toute individualité un peu accentuée... Ce qui prouve que tous ces traits, les premiers comme les seconds, ne sont que des résultantes, des conséquences de ce qui constitue le fond intime des conceptions spirituelles d'Ignace, et que la singulière opportunité de ces conceptions au XVI[e] siècle est bien moins l'effet d'un calcul réfléchi ou instinctif du saint fondateur, que des dispositions providentielles qui l'ont suscité, et l'ont suscité avec tel esprit bien déterminé au moment où cet esprit répondait le mieux aux besoins actuels de l'Église.

Spiritualité militaire?

Le qualificatif de militaire a été lui aussi employé plus d'une fois pour synthétiser l'ensemble de traits qui forment la physionomie propre de ces conceptions spirituelles: Ignace aurait gardé dans toute sa vie et toute son action la marque de cette existence d'officier menée par lui jusqu'à sa conversion; toujours il serait resté le soldat de Pampelune.

Qu'entend-on par spiritualité militaire? Le plus souvent, je crois, ce terme évoque l'idée d'une vie spirituelle soumise à une discipline forte, rigide, facilement un peu étroite, les facultés de l'âme s'avançant en ordre et au pas, « faisant l'exercice » suivant un programme réglé par une théorie minutieuse excluant toute fantaisie, en somme une spiritualité « caporalisée ». En ce sens, on le conclura facilement après ce qui a déjà été dit, rien de moins militaire, de moins caporalisé, que la spiritualité d'Ignace, subordonnant toujours les méthodes qu'elle propose aux libres inspirations de la grâce contrôlées par un directeur dont le rôle est précisément, non de tout plier aux cadres d'un théorie inflexible, mais d'adapter l'emploi de ces moyens humains aux conditions présentes de l'âme et par-dessus tout aux mouvements de la grâce en elle. Rien de moins uniforme, de moins « en série » qu'une telle direction.

Militaire peut encore être synonyme de « panachard », et qualifier une vie spirituelle faite d'enthousiasme bruyant, avec uniformes éclatants et revues en musique. En ce sens encore, rien de moins militaire que la vie choisie par Ignace pour lui et les siens, laissant tomber tout ce qui, dans d'autres formes de vie religieuse, peut attirer le regard et exciter l'enthousiasme par des moyens extérieurs: pas d'habit spécial, pas de chœur ni de grandes cérémonies, vie ordinaire de bons prêtres... On a même pu lui reprocher d'avoir conçu et légué à ses fils, une vie spirituelle trop terne, pas assez excitante, manquant de poésie et de splendeur.

Militaire peut encore signifier batailleur: donc spiritualité de combat, de lutte, où l'activité et le courage aimeront à se déployer, à s'exercer fortement contre un adversaire digne d'eux, où l'on goûtera l'âpre saveur du risque et de la difficulté... Là toujours, il faut, en dépit de certaines apparences, dire que la spiritualité d'Ignace n'est pas une spiritualité batailleuse. Sans doute il y avait quelque chose de cet esprit dans

les premiers rêves de prouesses spirituelles du converti de Loyola: mais ce ne fut là qu'une étape vite dépassée dès Manrèse. Sans doute encore les Exercices débutent par le mot de « se vaincre soi-même », l'« agendo contra propriam sensualitatem » de la contemplation du Règne est un programme de combat, et ce combat spirituel occupe une large place dans les directions du saint: mortifier, et donc vaincre, ses passions, son amour propre, lutter contre le monde, contre l'ennemi du genre humain, ce sont des consignes qui reviennent sans cesse. Toutefois, à y regarder d'un peu près, on s'aperçoit sans peine que cette lutte poursuivie sans relache sous des formes diverses n'est pour Ignace qu'une dure conséquence des circonstances dans lesquelles nous devons servir Dieu, une nécessité, acceptée vaillamment sans doute, mais subie, comme le pays le plus pacifique peut se trouver acculé au combat incessant contre un adversaire qui l'attaque sans répit; mais rien, dans sa vie spirituelle, du brillant cavalier qui aime à sentir sous lui une bête difficile pour le plaisir qu'il a à la dompter et à la tenir bien en mains, rien de l'escrimeur toujours heureux d'avoir à croiser le fer. Pour lui, il ne s'agit même pas de la satisfaction « moraliste » du philosophe qui se sent maître de sa propre vie intérieure, qui par son ascèse assure en lui le règne de la raison, la plénitude d'une vie vraiment humaine. Non, pour notre saint, le combat si âpre et si long soit-il, n'a qu'une raison, qu'un but, il nous le dit et le répète lui-même: rendre l'âme capable de trouver, embrasser et exécuter la volonté divine « pour une plus grande louange et service de son Créateur et Seigneur ».

Si donc dans le mot de *militaire* on retient seulement sa signification la plus haute, celle de *service*, de service volontaire et désintéressé d'une cause noble entre toutes, la cause d'un pays, de son honneur et de son indépendance, de service héroïque, au besoin jusqu'au sacrifice total de la propre vie, alors oui, on peut dire que la spiritualité ignatienne est une spiritualité militaire en tant que spiritualité de service, de service désintéressé de la gloire de Dieu, de service volontairement embrassé par amour, de service héroïque jusqu'à l'abnégation totale de soi-même. Militaire, elle l'est aussi, en un sens non moins haut, comme spiritualité de service à la fois enthousiaste et réfléchi, hardi et prudent, courageux et habile. Si, en effet, nous prenons comme type de l'esprit militaire, non le sergent instructeur ou le chef de section, mais le grand

chef d'armée, nous constaterons que celui-ci doit, pour être à la hauteur de son rôle, réunir en lui à un degré éminent, et la flamme enthousiaste, la volonté tenace et énergique, sans lesquelles il sera, non un entraîneur, un vrai conducteur d'hommes, mais un simple chef d'état-major, et en même temps la science réfléchie, l'intelligence lucide et précise qui lui fera discerner comme par intuition, sur un champ de bataille, le point décisif où devra se porter tout son effort, qui lui fera mesurer exactement ses possibilités, le rapport juste entre les sacrifices que demandera une opération et les avantages réels que sa réussite apportera pour atteindre le but final de la victoire. A ce point de vue aussi, Ignace a les qualités d'un chef et d'un très grand chef, et sa spiritualité est à la fois celle d'un merveilleux entraîneur et celle d'un incomparable stratège.

Enthousiasme et raison dans le service

Et, pour en arriver enfin à définir plus positivement les traits qui me semblent caractériser le plus profondément cette spiritualité, c'est là qu'il faut chercher, je crois, la source principale de sa fécondité, comme de celle des Exercices qui en sont l'expression la plus personnelle et la plus typique, dans l'union au service de Dieu de ces deux choses: puissante logique surnaturelle et amour passionné du Christ, raisonnement fort, allant droit au point décisif de toute vie surnaturelle dans le Fondement, et enthousiasme pour le chef incomparable qu'est Jésus, faisant embrasser à sa suite dénuement et opprobres pour conquérir avec lui le monde au service et à la gloire du Père. Voilà pourquoi, me semble-t-il, les interprètes les plus fidèles de la pensée du saint nous ramènent tous, pour trouver la quintessence de cette pensée, à la considération des Trois degrés d'humilité, à ce troisième degré d'humilité qui, comprenant avec le second cette disposition de totale logique surnaturelle fruit du Fondement, la dépasse encore par les intuitions de l'amour du Christ et soulève l'âme à participer pleinement à ce qui est le sommet de la vie rédemptrice, le dénuement et les opprobres de la Croix.

Sous une forme ou sous une autre, tous les biographes de S. Ignace sont d'accord pour relever chez lui, spécialement

pendant les dernières années de sa vie, celles de son gouvernement à Rome dans la petite chambre du Gesù, l'union étrange de ces deux choses: les longues contemplations du mystique, perdu en Dieu, arrêté pendant sa messe par les sanglots d'amour qui l'étouffent, vivant continuellement dans l'intimité presque sans voiles des Personnes divines, se recueillant pour recevoir leurs inspirations avant de décider quoi que ce soit, et en même temps la sereine raison de l'homme de génie, construisant pièce à pièce ce chef-d'œuvre d'organisation et de gouvernement que sont ses Constitutions, mesurant avec une sûreté de regard imperturbable la valeur des hommes qu'il doit employer, débattant en réaliste les avantages et les inconvénients de chaque entreprise, étonnant les sages du monde eux-mêmes par ses qualités souveraines de conducteur d'hommes. Ignace, comme il fallait s'y attendre, a laissé dans sa spiritualité l'empreinte de ce qu'il était, et l'un des traits essentiels de cette spiritualité est bien celui-là, cette union d'élan et de raison.

Message de service par amour

Que si, faisant un pas de plus, nous nous demandons quelle est la fin précise vers laquelle ordonne tout cette raison et le ressort qui soutient cet élan d'amour, nous sommes ramenés au point auquel nous avons dû revenir déjà tant de fois: le service de Dieu, le service par amour pour le Christ, avec le Christ, à la suite et sur les traces du Christ. Là est, me semble-t-il, ce qu'on peut appeler le *message* de S. Ignace, message du service de Dieu, du service apostolique à la suite du Rédempteur, en union avec lui, par les mêmes voies que lui.

Nombreux et divers sont tout au long de l'histoire de l'Église, les messages analogues confiés par Dieu aux saints qu'il a choisis dans chaque siècle pour mettre en un relief plus vif tel ou tel aspect de la vie chrétienne répondant mieux aux nécessités du moment. Tout en ayant sa valeur permanente dans l'ensemble de l'histoire de la sainteté catholique: préparations providentielles et dons infus, effort ascétique et grâces mystiques, tout en chacune de ces âmes élues tend au même but, celle du message particulier qu'elles ont à porter

au peuple chrétien. Ainsi s'expliquent à la fois l'unité profonde de leurs vies, leur diversité parfois déconcertante et leur caractère commun de fidélité à la tradition évangélique.

Nombreux et divers, en effet, dès l'Évangile, dès S. Paul et S. Jean, sont les aspects tous authentiques de cette vie chrétienne révélés par Jésus lui-même et ses interprètes inspirés. « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et l'aient surabondante... Je suis la vigne et vous les sarments... Nous sommes tous un seul corps dans le Christ ... Je vous ai préparés pour le Christ comme une chaste vierge pour son unique époux... Participants de la nature divine... Je suis la lumière... Croyez en la lumière pour être fils de la lumière ... Qu'ils soient uns comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous, qu'eux aussi soient uns en nous ... ». Vie surabondante, vie en union avec le cep, avec le Christ tête du corps mystique, époux de l'âme ... Filiation divine, participation à la nature de Dieu ... Lumière qui éclaire les fils ... Union avec le Fils et en lui avec le Père et le Saint-Esprit ...

Autre série d'aspects: « Je vous ai donné l'exemple... Ayez en vous les sentiments du Christ, du Christ qui s'est anéanti... Bienheureux les pauvres, ceux qui pleurent, qui sont persécutés... ». Imiter le Christ, se conformer à lui, adhérer à ses états, dans sa pauvreté et ses abaissements, trouver le vrai bonheur et la vraie joie dans ce dénuement...

On pourrait multiplier longtemps ces séries de textes auxquels font écho à travers les siècles les messages providentiels d'un S. François d'Assise, d'un S. Dominique, d'un S. Jean de la Croix, d'un S. Vincent de Paul...

S. Ignace lui a reçu dans les effusions de grâces mystiques dont il fut comblé dès Manrèse, un message de service apostolique: « Le Fils de l'homme n'est pas venu être servi, mais servir et donner sa vie comme rançon pour ses frères... Et donc, celui parmi vous qui voudra être le premier, se distinguer, sera votre serviteur... Vous êtes comme les serviteurs qui dans la nuit attendent le retour de leur maître... Heureux le serviteur fidèle et prudent... Faites valoir mes talents en attendant ma venue... ». Et répondant aux paroles du maître: « Paul, serviteur de Jésus-Christ », la formule alternant en tête de ses lettres avec « apôtre de Jésus-Christ », et que reprennent à leur tour « Pierre, serviteur et apôtre de Jésus-Christ », le premier des « Serviteurs des serviteurs de Dieu », « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ », « Ju-

de, serviteur de Jésus-Christ », « Jean, serviteur de Jésus-Christ » qui l'envoie dévoiler « à ses serviteurs » les mystères de son Apocalypse [40]....

Série parallèle: « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, d'achever l'œuvre qu'il m'a confiée... Celui qui fait la volonté de mon Père, c'est celui-là qui est mon frère, ma sœur et ma mère... Je suis venu du ciel non pour faire ma propre volonté, mais pour accomplir celle de qui m'a envoyé... Que Dieu vous rende capables de tout bien pour faire sa volonté... Ce qui vous reste de vie en ce corps, consacrez-le non plus à satisfaire des désirs humains, mais à accomplir la volonté de Dieu... Qui fait la volonté de Dieu demeure pour l'éternité » [41]....

On excusera cette énumération de textes bien connus du Nouveau Testament: elle a semblé nécessaire pour faire sentir où puise ses racines profondes cette spiritualité du service de Dieu, de la volonté de Dieu, qui est celle de S. Ignace, et comment elle ne fait pas moins que la spiritualité d'union et de vie dans le Christ, partie intégrante, essentielle, du trésor révélé de la pensée chrétienne originale.

Car nous sommes ici au cœur même de la vie et de la doctrine spirituelle de notre saint. Mystique de service par amour, plutôt que mystique d'union et de transformation, avons-nous noté à propos des dons de contemplation infuse dont il a été comblé et qui dominent et orientent toute sa vie intérieure. Il n'en va pas autrement des enseignements spirituels donnés aux autres: dans les *Exercices,* la correspondance, les *Constitutions,* aussi bien que dans le *Journal spirituel,* c'est le même souci dominant de trouver la volonté de Dieu, de la trouver d'abord par la docilité aux lumières et motions intérieures, sans renoncer cependant à aucun usage de la raison éclairée par la foi; c'est, pour l'accomplir, le même amour respectueux, ardent et confiant envers le Souverain Seigneur et maître, le même sentiment de l'infinie distance qui reste entre la Divine Majesté et nous, au milieu même des plus vives effusions d'amour; c'est l'attachement enthousiaste pour celui qui est à la fois le Serviteur de Dieu par excellence et notre chef en qui nous servons Dieu, le Christ, médiateur unique entre nous et le Père, unique modèle, unique

---

[40] Mt 20, 28, 27; Lc 12, 36, 42; 19, 13; Rom 1, 1; Phil. 1, 1; Tit 1, 1; II Pet 1, 1; Iac 1, 1; Iud 1; Apoc 1, 1.

[41] Io 4, 34; Mt 12, 50; Io 6, 38; Heb 13, 21; I Pet 4, 2; I Io 2, 17.

voie du vrai et parfait service, auprès duquel apparaît comme médiatrice humble, aimante et puissante la très sainte Vierge Marie. Emploi des méthodes, ascèse rigoureuse et continuelle, abnégation de tout jugement et de toute volonté propre, comme oraison, union habituelle avec Dieu trouvé en toutes choses, familiarité avec le Christ, dons même les plus hauts de la contemplation infuse, rien de tout cela pour lui n'est le but: ce sont autant de moyens de dégager, purifier, fortifier, enflammer l'âme afin qu'elle puisse parfaitement accomplir son service pour la plus grande gloire de Dieu.

Pas plus que les mystiques de l'union et de la transformation n'excluent, si peu que ce soit, la pensée du service de Celui qui leur apparaît avant tout comme l'époux de leurs âmes, S. Ignace n'exclut pas davantage la pensée de l'union avec Dieu dans le Christ, de la transformation de nos âmes par la grâce et de l'habitation en nous des Divines Personnes: mais chez lui ces splendides réalités apparaissent un peu comme des choses qui vont de soi dans l'atmosphère de foi intense où il vit, comme de magnifiques conséquences qui suivront naturellement, sans que nous ayons à nous en préoccuper, l'accomplissement de la volonté divine dans nos vies, accomplissement qui, lui, dépend de notre fidélité; Ignace est toujours le chef qui concentre nos pensées et nos efforts sur le point où nous pouvons efficacement et décisivement agir pour le but essentiel de cette vie d'épreuve.

Il n'est du reste, pour se rendre compte de cette différence de perspective, que de lire parallèlement quelques pages de S. Ignace et quelques pages de S. Jean de la Croix par exemple: à travers les expressions aussi fortes d'un égal amour de Dieu, d'une abnégation de soi non moindre chez l'un que chez l'autre, on sentira immédiatement que la pensée fondamentale qui oriente tout n'est pas la même. Faudra-t-il se demander lequel des deux points de vue, union ou service, est plus traditionnel, plus évangélique, plus parfait que l'autre? Évidemment non: ce sont deux messages différents, également voulus de Dieu, et confiés par lui à deux grands saints pour leurs contemporains du XVIe siècle et pour les générations futures de l'Église.

Une spiritualité du service de Dieu n'était d'ailleurs nullement une chose nouvelle: il y en avait dans le passé un exemple illustre entre tous. S. Benoît n'avait-il pas lui-même défini la vie dont il donnait la règle comme « l'école du ser-

vice divin » *schola divini servitii?* Et, en effet, non seulement l'accomplissement de *l'opus Dei* par excellence, le service liturgique, mais toute la vie du moine est dominée par cette pensée de servir le Maître divin. Avec une différence cependant: chez S. Benoît il s'agit avant tout, si on peut dire, du « service domestique » de Dieu, du Père de famille que ses serviteurs attendent en veillant, qu'ils honorent dans sa maison avec un respectueux amour... Chez S. Ignace ce sera plutôt le service en pleins champs, et même en voyage, en expédition lontaine, pour les affaires du maître; le service apostolique qui, chez les bénédictins, restera toujours une extension occasionnelle du service intérieur, deviendra au contraire pour les jésuites le service en vue duquel tout est organisé, le service non moins essentiel que le service personnel du maître. Mais en dépit des différences considérables entraînées par cette diversité de service entre les deux spiritualités, la conformité du point de vue foncier a amené entre elles nombre d'affinités qui frappent dès que l'on dépasse ce qu'il y a en elles de plus superficiel et extérieur.

Plus difficilement peut-être trouverait-on avant S. Ignace un enseignement spirituel aussi fortement centré que le sien sur l'accomplissement de la volonté de Dieu, la conformité active avec cette volonté. Dans l'antiquité comme au moyen âge, on a longuement commenté le *fiat voluntas tua* du *Pater,* on a étudié et discuté les distinctions entre la *voluntas beneplaciti* et la *voluntas signi,* on a médité et prêché l'abandon filial aux conduites de la Providence divine, on a même dépassé les justes termes de cet abandon et, au temps d'Ignace, l'inquisition espagnole avait à s'occuper des *dejados,* abandonnés passivement... Mais je ne crois pas qu'aucun des grands écrivains spirituels qui l'ont précédé, ait mis aussi fortement qu'Ignace l'accent sur cet attachement à la volonté de Dieu, avant tout à ce qu'elle nous demande de faire pour son service, unissant au centre de la vie spirituelle ces deux idées de service et de conformité à la volonté de Dieu.

Service, accomplissement de la volonté de Dieu, *avec le Christ* comme chef, à sa suite, en union avec lui: ici Ignace n'innove rien; par sa dévotion envers les mystères évangéliques, par sa tendre piété pour l'humanité du Christ, il vient simplement s'insérer dans le grand courant médiéval, Cistercien et Franciscain surtout, de la dévotion envers cette sainte humanité. Il recueille d'une façon très personnelle cette tradi-

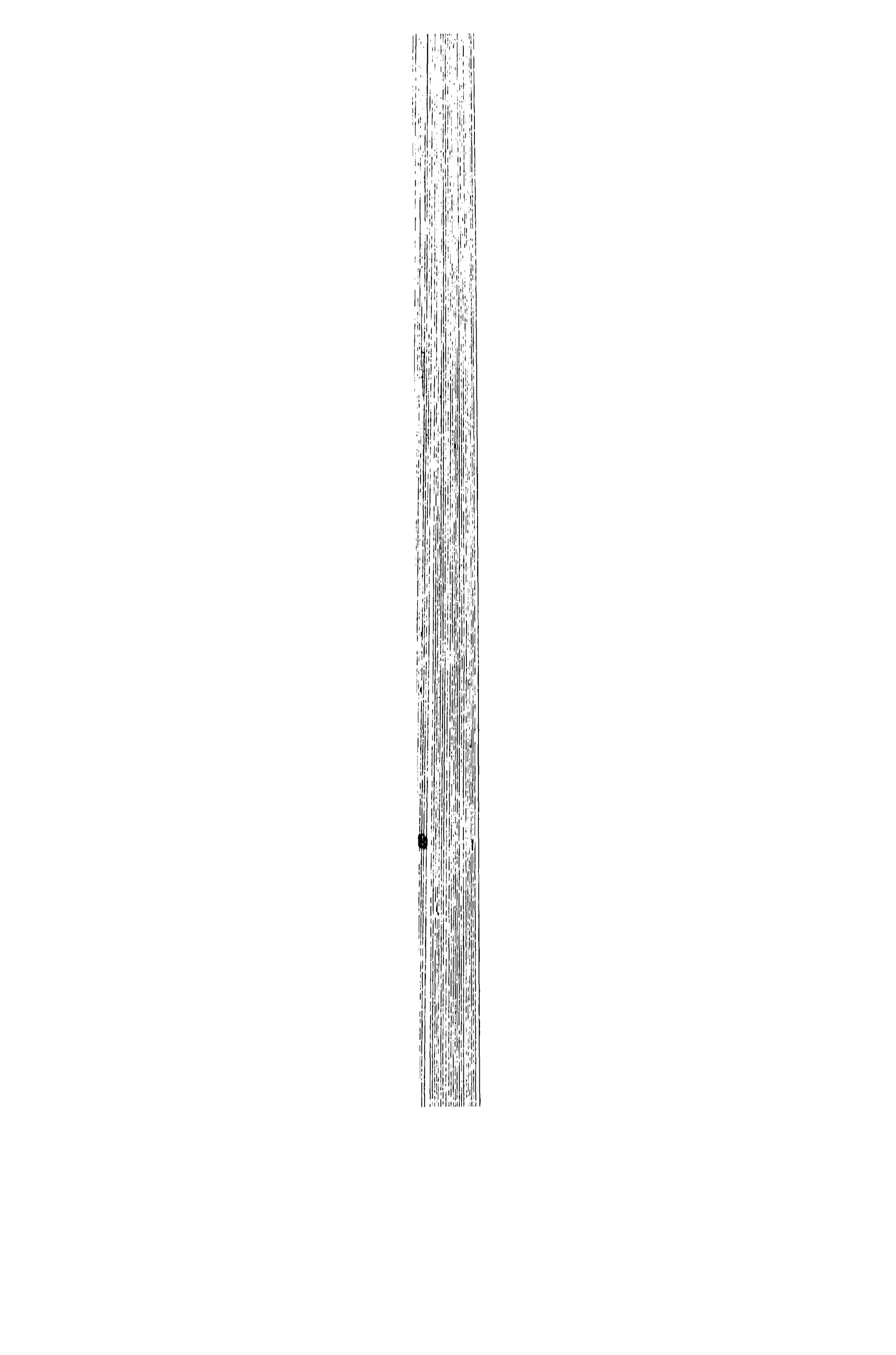
tion déjà longue, pour donner à ses pensées de service divin et de conformité à la volonté divine quelque chose de plus concret, de plus prenant, et surtout pour les situer ainsi dans leur pleine lumière théologique, dans l'entière vérité de l'ordre surnaturel où le Christ est unique médiateur, unique voie qui nous conduise à la gloire du Père.

Ainsi donc, service par amour, service apostolique pour la plus grande gloire de Dieu, dans la conformité généreuse à la volonté de Dieu, dans l'abnégation de tout amour propre et de tout intérêt personnel, à la suite du Christ, chef passionnément aimé, tel semble bien être le fond essentiel du message confié par Dieu à Ignace au cours des faveurs mystiques dont il le combla.

Nous devons maintenant voir comment les fils du Fondateur ont reçu, conservé, transmis et fait fructifier ce message.

DEUXIÈME PARTIE

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE



CHAPITRE V

LES PREMIÈRES GÉNÉRATIONS (1556-1581)

Dans le développement historique de la spiritualité des jésuites après la mort de leur fondateur, plusieurs périodes se distinguent naturellement. Ce sont tout d'abord les premières générations, au milieu desquelles vivent encore nombreux les religieux directement formés par Ignace. A cette époque se manifestent, avec une sincère volonté de fidélité à la pensée du saint, des courants assez divers révélant des influences sensibles de spiritualités plus anciennes et déjà fortement organisées, certaines hésitations en un mot, en même temps qu'un effort heureux pour arriver à constituer un corps de doctrine spirituelle portant la marque propre d'Ignace et de sa famille. Avec le long généralat d'Aquaviva (1581-1615), achève de se former ce corps de doctrine, comme, sur un plan plus administratif, achève de se réaliser pleinement toute l'organisation prévue par les *Constitutions*. Tandis que la période précédente n'avait vu paraître que peu d'ouvrages spirituels publiés par des jésuites et des ouvrages d'allure purement pratique, ce généralat et le début du suivant, celui de Vitelleschi, voient une riche floraison de grands traités spirituels, largement conçus et fortement bâtis, dans lesquels se trouve formulée sous ses différents aspects la doctrine spirituelle qui restera, sur ce terrain, la doctrine traditionnelle de la Compagnie.

Pendant le XVII[e] et le XVIII[e] siècles, malgré l'individualité assez marquée de certains écrivains ou de certains groupes, comme celui de Lallemant et de ses disciples en France, c'est cette doctrine qui forme le fond de l'enseignement spirituel des jésuites jusqu'à la suppression de la Compagnie en 1773; c'est elle qui inspire leur attitude en face des mou-

vements de dévotion et de controverses de cette époque, elle aussi qui sert de base à leur propre vie intérieure et à leur direction; c'est elle enfin que s'attacheront à conserver et à transmettre les survivants destinés à relier à l'ancienne Compagnie la nouvelle ressuscitant peu à peu au début du XIXe siècle. Avec la restauration solennelle par Pie VII en 1814, s'ouvre une période de reconstruction, extraordinairement féconde en œuvres, en rayonnement spirituel au sein de la floraison de nouvelles familles religieuses qui se produit alors, moins riche en publications spirituelles un peu amples et personnelles qu'en rééditions et ouvrages de facile vulgarisation, amenant cependant peu à peu à la large part prise par les jésuites au mouvement de vie intérieure intense qui anime l'Église depuis le début du XXe siècle.

Dans la première des périodes indiquées, se présente d'abord le groupe formé par ceux des compagnons et disciples immédiats d'Ignace qui ont été comme lui élevés sur les autels: Xavier, Favre, Borgia, Canisius, auxquels il faudra joindre le cinquième saint de cette période, Stanislas Kostka, mort en 1568, ainsi que les Bienheureux martyrs massacrés en 1570 avec Ignace de Azevedo; un autre groupe est constitué par ceux que le fondateur a eus comme confidents plus intimes de sa pensée et instruments préférés pour l'organisation de la Compagnie, Laínez, Salmerón, Polanco, Nadal, Ribadeneira... Autour de ces deux groupes, éminemment représentatifs de la spiritualité de ces premières générations, apparaissent les premiers écrivains spirituels, se forment divers courants et se déroulent les controverses résultant de cette diversité de tendances [1].

[1] Dans ce chapitre et ceux qui suivent, il a semblé utile de joindre, autant que possible, aux noms des pères qui seront mentionnés, les trois dates de leur naissance, de leur entrée dans la Compagnie et de leur mort; ces dates, données le plus souvent sans références, ont été empruntées généralement à Sommervogel, au répertoire sur fiches dressé par le P. Hamy (Bibliothèque du scolasticat d'Enghien), à d'autres sources semblables; parfois on a pu rectifier des dates erronées; il n'a cependant pas été possible de vérifier sur les documents originaux, comme les catalogues, chacune de ces dates. Elles sont donc données avant tout comme indications permettant de situer suffisamment les personnes dans le cadre général de l'histoire de la Compagnie.

LE GROUPE DES SAINTS

L'importance hors de pair de ce groupe tient à un double fait: ces saints ont reçu l'empreinte immédiate de la formation ignatienne, et l'Église, en les mettant sur les autels, a sanctionné leur fidélité à la vocation divine qui les avait appelés à la Compagnie, nous permettant ainsi de considérer, à côté de la personnalité si accusée du fondateur, d'autres personnalités, elles aussi très fortes et très riches, aux traits propres fort divers, toutes cependant restant pleinement dans la ligne voulue par Dieu pour la spiritualité de leur ordre.

Les deux premiers de ces saints ont fini leur carrière avant Ignace, Favre en 1546, à Rome, Xavier en 1552, sur les côtes de la Chine; carrière courte, puisque leur activité comme prêtres n'a pas dépassé douze ans pour le premier et quatorze pour le second.

Pierre Favre [2], au dire du fondateur lui-même celui des premiers jésuites qui donnait le mieux les *Exercices,* n'a laissé à peu près rien en fait d'instructions spirituelles: quelques feuillets, programme de « vie chrétienne et spirituelle » composé en 1540 pour la « Congrégation du nom de Jésus de Parme » [3], avis aux étudiants jésuites de Paris en 1541 [4], et la même année, « Quaedam generalia capitula pertinentia ad finem et ad propriam uniuscuiusque reformationem », de titre et de contenu très ignatiens, avec leur insistance sur l'examen de conscience (n. 2), sur la méditation des mystères de la vie du Christ (n. 5) [5].

En revanche les notes du *Mémorial,* écrites, souvent jour

---

[2] Favre, et non Lefèvre, forme artificielle introduite par un traducteur de sa première vie latine et qui a remplacé, comme équivalent du latin Faber, le vrai nom de *Favre,* si commun en Savoie où le Bienheureux était né en 1506, le seul connu par son compatriote S. François de Sales (*Introduction à la Vie dévote,* II, 16). Ses écrits, et en particulier son *Mémorial,* sont dans les MHSI., *Fabri monumenta,* 1 vol., Madrid 1914; la meilleure vie est celle de F. POCHAT-BARON, Paris, 1922; pour sa spiritualité voir G. GUITTON, *L'âme du B. P. Favre,* Paris, 1934, où l'on trouvera, p. 249-254 une bonne bibliographie par le P. E. Lamalle. [cf. C. G. PLAZA, *Contemplando en todo a Dios. Estudio ascético psicológico sobre el Memorial del B. P. F.* Madrid 1944].

[3] *Fabri monum.,* p. 39-43.

[4] *Ibid.,* p. 102-105.

[5] *Ibid.,* p. 119-125.

par jour, du 12 juin 1542 au 20 janvier 1546, nous font pénétrer intimement dans la vie spirituelle du Bienheureux. Elles nous révèlent une âme délicieuse, qui a connu certes les difficultés intérieures, scrupules, hésitations et défiance exagérée de soi-même, mais qui s'est donnée au service de Dieu avec une générosité dont Ignace nous a révélé l'héroïsme pendant les Exercices faits à Paris l'hiver de 1534 [6], et que montrent en action ces continuels voyages à travers l'Europe, entrepris sur l'ordre du Pape ou de son supérieur, jusqu'au jour où il tombera, épuisé en quelques années. C'est un homme prenant autour de lui, par sa bonté et sa sainteté, un ascendant incroyable, réussissant les affaires les plus difficiles, mais ne vivant en réalité que par la prière, une prière profonde et candide, toute de joie, de confiance, de reconnaissance, de tendre dévotion envers la Trinité, le Christ, la Vierge, les Saints, les Anges, prière toute nourrie des formules et des célébrations liturgiques, prière à laquelle il donne une partie de ses nuits et qu'il poursuit ininterrompue dans ses interminables pérégrinations. Par tempérament, c'est un contemplatif: les effusions de son *Mémorial* sont toutes différentes des notations brèves et heurtées du journal de S. Ignace; il n'en est que plus intéressant de constater comment, tout en restant lui-même, il est entré si parfaitement dans le programme de service apostolique tracé par son maître.

Xavier, lui, tout en étant ainsi qu'Ignace et Favre, un mystique favorisé des dons éminents de la contemplation infuse, conserve cependant, comme le premier, son tempérament d'homme d'action, de conquistador, entreprenant, passant à travers toutes les difficultés, en même temps qu'humble et obéissant, prêt à interrompre ses conquêtes pour regagner l'Europe sur un signe de son supérieur; rude chef quand il le faut, qui n'hésitera pas à renvoyer de la Compagnie son premier compagnon de mission, Mansilhas, pas assez obéissant, et en même temps cœur débordant d'affection, qui pleure en lisant les paroles aimantes de son père Ignace à la fin d'une lettre, qui, après avoir réprimandé le bon Cypriano, trop peu endurant et manquant d'humilité, termine ainsi sa lettre: « O Cypriano, si vous saviez avec quel amour je vous écris ces choses, vous vous souviendriez de moi jour et nuit, et vous pleureriez peut-être au souvenir du grand amour que

[6] Cf. supra, p. 64-65.

j'ai pour vous. Si les cœurs des hommes pouvaient se voir en cette vie, je crois, mon frère Cypriano, que vous verriez clairement dans mon âme. *Tout vôtre, sans pouvoir jamais vous oublier* » [7]. Ces dernières paroles qu'il répète sont celles qui l'avaient tant fait pleurer lui-même quand il les avait lues dans la lettre de son père Ignace.

De Xavier, il nous reste uniquement des lettres assez nombreuses et quelques instructions données à ses compagnons de mission: documents de premier ordre en ce que, non seulement ils nous révèlent les sentiments du saint, mais aussi en ce que, dans leur brièveté, ils posent les principes presque complets de toute une spiritualité missionnaire. A la base de celle-ci, le principe sur lequel il revient sans cesse jusqu'à la fin: « Premièrement, par dessus tout, veillez sur vous, humiliez-vous intérieurement autant qu'il est en vous », et il renvoie Barzée aux directions qu'il lui avait données trois ans auparavant, en 1549, lorsqu'il l'envoyait à Ormuz, directions qui débutaient de même: « Souvenez-vous de vous-même: soyez en règle avec Dieu et avec votre âme et conscience, ainsi vous pourrez être d'un grand secours au prochain ... » [8]. Avec la sainteté personnelle, condition de tout apostolat fécond, l'humilité sur laquelle il insiste avec tous. A Barzée encore en 1552, au moment de partir pour San Choan: « Pour l'amour de Dieu Notre Seigneur, pour tout ce que vous devez à notre Père Ignace et à toute la Compagnie de Jésus, je vous en conjure une fois, deux fois, trois fois, autant que je le puis, exercez-vous continuellement dans les exercices d'hu-

---

[7] *Mon. Xav.* I, n. 115, p. 778, n. 99, p. 668; *Ep. Xav.* II, p. 391, 287. — Les anciennes éditions et traductions des lettres de Xavier ne donnent qu'un texte fortement remanié; le texte original authentique a été édité dans les MHSI., *Monumenta Xaveriana,* I, Madrid, 1900: [Nouvelle édition critique refaite sur les originaux, avec un commentaire historique abondant, par les PP. Schurhammer et Wicki, dans les mêmes MHSI, *S. Francisci Xaverii epistulae aliaque eius scripta,* Rome 1944-1945, 2 vol.] Le P. Cros en avait donné une traduction, *S. François de Xavier. Sa vie et ses lettres,* 2 vol., Toulouse, 1900; le P. Thibaut les a traduites de nouveau à Louvain en 1922; en 1937 le P. Brou a édité à Paris un volume de *Lettres spirituelles,* laissant de côté la partie purement narrative et descriptive. Comme vies, voir surtout A. Brou, *S. François Xavier,* 2 vol., 2e éd., Paris, 1922 et G. Schurhammer, *Der Hl. Fr. Xaver,* Fribourg en Br., 1925.

[8] *Mon. Xav.* I, n. 161, p. 912; n. 150, p. 858; dans la nouv. édition; *Ep. Xav.* II, p. 414; p. 86.

milité. Si vous ne le faites pas, je crains que vous ne vous perdiez, comme vous en avez vu beaucoup se perdre faute d'humilité. Gardez-vous d'être un jour de ceux-là » [9]. Avec l'humilité l'obéissance, pour laquelle il n'est pas moins intransigeant que S. Ignace: je rappelais à l'instant le cas de Mansilhas, qui avait été son compagnon de voyage et de dévouement auprès des malades de Mozambique, qui avait partagé les joies et les souffrances de son apostolat au cap Comorin, à qui il avait adressé en 1544 et 1545 la série de billets exquis que nous avons encore [10]; mais, l'année suivante 1546, il n'a pas le courage d'obéir à l'ordre qui l'appelait avec Jean de Beira aux Moluques et est chassé de la Compagnie par le saint qui, au même moment, écrivait à Paul de Camerino: « Encore que vous réussissiez en faisant le contraire de ce qui vous est commandé, croyez-moi, mon frère, Micer Paul, l'erreur est plus grande que le succès » [11].

De l'humilité vraie et de la défiance complète de ses propres forces naîtra la confiance inébranlable en Dieu, indispensable au milieu des incroyables difficultés et dangers de ces missions: c'est le thème qui est développé à plusieurs reprises dans la grande lettre écrite en 1549 de Cangoxima pour jeter un appel en faveur de la mission du Japon [12].

Avec l'humilité et la confiance, le service généreux, l'amour des âmes, le désir d'accomplir en tout la volonté de Dieu: comme son Père Ignace, Xavier termine la plupart des lettres qu'il lui adresse par cette pensée de la volonté de Dieu, en particulier la dernière qu'il lui envoie de Cochin le 29 janvier 1552, au moment de partir pour la Chine: « Je prie Dieu, après avoir pris pour intercesseurs: sur terre votre Charité et toute la Compagnie, en même temps que toute l'Église militante, puis au ciel, en premier lieu tous les bienheureux qui furent de la Compagnie en cette vie, et toute l'Église triomphante, je prie, dis-je, Notre Seigneur de m'accorder par leurs mérites la grâce de comprendre en cette vie sa très sainte Volonté, et d'y ajouter celle de la bien et parfaitement accomplir » [13].

---

[9] *Mon. Xav.* I, n. 160, § 8, p. 911; *Ep. Xav.* II, p. 408.

[10] *Mon. Xav.* I, n. 18-45, p. 310-355; *Ep. Xav.* I, p. 143-247.

[11] *Mon. Xav.* I, n. 58, § 4, p. 420; *Ep. Xav.* I, p. 343.

[12] *Mon. Xav.* I, n. 90 en particulier § 8, p. 576; § 21, p. 583; *Ep. Xav.* II, p. 183, 191.

[13] *Mon Xav.* I, n. 99, p. 674; *Ep. Xav.* II, p. 293.

Ceci pour les grandes lignes; en descendant au détail, on trouverait toujours le même fidèle écho des directions d'Ignace. A Barzée encore, quand il le jette à la conquête d'Ormuz: « Deux fois le jour, ou du moins une fois, faites vos examens particuliers; gardez-vous de jamais laisser de les faire; pardessus tout vivez en tenant plus compte de votre conscience que de celle des autres: car, qui n'est pas bon pour soi, comment le sera-t-il pour les autres? »[14] De même pour la générosité et la magnanimité dans les choses humbles et petites qu'il prêche aux étudiants de Coïmbre: c'est par là qu'ils se prépareront à pouvoir affronter un jour les souffrances et les périls des missions.

Favre et Xavier ont reçu toute leur formation spirituelle d'Ignace qui les a constamment dirigés depuis leur entrée dans la voie de la sainteté. François de Borgia[15], après avoir, à la mort de l'impératrice Isabelle, en 1539, embrassé une vie de haute piété, avait d'abord subi diverses influences, celles entre autres du franciscain Tejeda et du jésuite Oviedo, avant de se mettre huit ans plus tard sous la direction de S. Ignace: ce fait, joint aux désirs de pénitence que lui inspirait le sou-

---

14 *Mon. Xav.* I, n. 150, § 8, p. 861: noter que dans une autre recension (p. 872) ce paragraphe manque; *Ep. Xav.* II, p. 88.

15 Né en 1510, reçu secrètement dans la Compagnie en 1546, prêtre à Oñate en 1551, commissaire pour l'Espagne en 1554, général en 1565, meurt en 1572; cf. P. Suau, *Histoire de S. Fr., de Borgia,* Paris, 1912; O. Karrer, *Der Hl. Franz v. Borja,* Fribourg en Br. 1921, est d'un interprétation souvent subjective et peu sûre. — Dans les MHSI, cinq volumes sont consacrés à Borgia (*Mon. Borg.*), contenant, avec sa correspondance (II-V), son *Journal spirituel,* du 1er février 1564 au 5 septembre 1568 (V, 729-887). — En 1675 parut à Bruxelles par les soins de l'arrière petit-fils du saint un in-folio contenant *S. Francisci Borgiae... Opera omnia*: mais la traduction latine assez libre des originaux espagnols et le fait que les écrits authentiques y sont mêlés aux opuscules faussement attribués à François, rendent ce volume peu utilisable. Le texte original des *Méditations* sur les Évangiles des dimanches et des fêtes a été édité pour le propre du temps, assez imparfaitement, par le P. F. Cervos (*El Evangelio meditado,* Madrid, 1912) et pour le propre des Saints très bien par le P. J. March, *Meditaciones sobre los Evangelios de las fiestas de los santos,* Barcelone, 1925. — Quant aux opuscules de piété, le saint lui-même, lors de la condamnation par l'Inquisiton espagnole, en 1559, du volume qui les contenait, reconnut comme siens uniquement les sept suivants: *Sermon* sur Lc 19; *Espejo de las obras del cristiano; Colirio espiritual;* une préparation à la communion; *Ejercicio espiritual para el proprio conocimiento;* sur le cantique des trois enfants, *Benedicite;* traité de la confusion (*Mon. Borg.*, III, 561 ss.).

venir des misères morales de sa famille, de son aïeul Alexandre VI en particulier, explique comment il sera quelque temps attiré par une vie de rudes mortifications, de longues prières, de solitude érémitique, dans le genre de celle qu'il mène à Oñate au lendemain de son ordination sacerdotale. Déjà le 20 septembre 1548, Ignace doit lui adresser une longue lettre réduisant le temps de ses oraisons et tempérant ses austérités [16]; des traces de ces mêmes tendances seront encore visibles dans le mémoire adressé par lui à la première Congrégation Générale en 1558 [17]. Mais l'expérience qu'il acquiert de la vie religieuse, et surtout son admirable humilité à recevoir les conseils d'Ignace, de Nadal, le font peu à peu entrer pleinement dans l'intelligence entière des conceptions du fondateur sur la vie religieuse de la Compagnie, et la lettre qu'il enverra à tout l'ordre en avril 1570, sur la manière de conserver le véritable esprit de la Compagnie [18], reprend tous les thèmes principaux de l'enseignement ignatien, avec une parfaite fidélité à la pensée de son père: soin de n'admettre que des candidats vraiment aptes au service des âmes, de les former solidement à l'abnégation, à l'humilité vraie et à l'obéissance...

On s'est demandé [19] cependant s'il ne fallait pas attribuer à ces inclinations plus contemplatives de Borgia le changement que, autorisé par la Congrégation générale qui l'avait élu en 1565, il introduisit dans les dispositions des *Constitutions* touchant l'oraison mentale des étudiants de la Compagnie [20]. Du vivant même de S. Ignace, deux tendances nettement différentes s'étaient déjà fait jour à ce sujet, tendance des maisons d'Espagne et de Portugal, sous l'influence de causes sur lesquelles nous aurons à revenir, à donner plusieurs heures par jour à l'oraison mentale, même pour les étudiants et

---

16 *Epist. S. Ign.*, II, 233.

17 *Mon. Borg.*, III, 342-355; voir *ibid.*, 355-359, la réponse de Laínez.

18 *Ibid.*, V, 71-85.

19 En particulier O. KARRER, *Der Hl. Fr. von Borja*, Fribourg, 1921, p. 255 ss.

20 Sur cette question voir surtout P. LETURIA, *La hora matutina de meditación en la Compañía naciente*, AHSI, 3 (1934), p. 47-108, où l'on trouvera indiqués les travaux plus anciens; à compléter par P. DUDON, *S. Ignace et l'oraison dans la Comp. de Jésus*, RAM. 15 (1934), p. 245-257 et P. LETURIA, *De « Constitutionibus collegiorum » P. Ioannis de Polanco ac de earum influxu in Constitutiones S. I.*, AHSI, 7 (1938), p. 22-30; voir aussi les textes réunis dans J. AICARDO, *Comentario a las Constituciones*, t. 2 (1920) p. 386-409.

comme exercice obligatoire; tendance des collèges d'Italie et de Paris à ne pas dépasser pour les étudiants une heure de prière en dehors de la messe. A Gandie en particulier, sous Oviedo, on faisait trois heures d'oraison par jour [21]. Ignace, nous l'avons déjà vu, était nettement opposé à ces longues oraisons pour ceux qui devaient réserver forces et temps en vue de leurs études; une heure de prière suffisait selon lui. Les premières formules de règlement ne sont pas uniformes; souvent elles restent vagues sur la question de savoir si dans cette heure sont compris les deux examens et la récitation du petit office de Notre Dame; mais en 1553, dans le texte des Constitutions confié à Nadal pour être promulgué dans les diverses provinces, de sa propre main Ignace corrige la formule antérieure moins précise et y substitue le texte qui restera définitif [22]: outre la Messe quotidienne, « une heure sera employée à réciter l'office de la Vierge, à examiner sa conscience deux fois le jour, avec d'autres prières selon la dévotion de chacun, jusqu'à remplir l'heure si elle ne l'était déjà avec ce qui vient d'être dit; le tout selon les ordres et les avis des supérieurs, à qui ils sont obligés d'obéir comme au Christ » [23]. Ce texte, Ignace le maintiendra énergiquement jusqu'à la fin de sa vie: à Nadal qui défendait une pratique un peu plus large demandée par les Espagnols comme nécessaire pour conserver l'esprit intérieur, il fait la verte réprimande déjà citée; et le lendemain il répète à Gonzales de Camara qu'on ne lui enlèvera jamais l'idée que, pour les étudiants, une heure suffise comme mesure ordinaire, s'ils ont été bien exercés dans la mortification intérieure de leurs passions; ce qui n'empêche pas que, en cas de difficultés spéciales, on leur accorde plus d'oraison [24]. Pour ce qui est des religieux formés, rien n'est prescrit par les Constitutions, en fait d'oraison et de méditation, en dehors de ce que leur inspirera une discrète charité, le confesseur et, au besoin, le supérieur étant informés de tout [25].

A la mort du saint, cette question du temps de l'oraison est posée devant la Congrégation Générale de 1558 [26] qui, dans

---

21 Lettre d'Araoz, 16 mars 1549, MHSI, *Epist. Mixt.*, II, 115.

22 P. Leturia, *La hora...* p. 90.

23 *Constitut.*, IV, c. 4, n. 3.

24 Gonzales, *Memoriale*, n. 196; *Script. de S. Ign.* I, n. 250; 256; *Fontes Narr.* I, p. 644; cf. Leturia, *loc. cit.* p. 63.

25 *Constitut.*, VI, c. 3, n. 1; cf. Leturia, p. 93.

26 Borgia la posait dans le mémoire cité plus haut, n. 7: « L'orai-

son décret 97, après avoir posé le principe de s'en tenir aux *Constitutions* et groupé les prescriptions relatives aux diverses catégories de religieux, termine en rappelant que *l'epikeia* doit s'appliquer à chaque catégorie aussi bien qu'aux scolastiques; et, en fait, Laínez maintient la mesure d'une demi-heure d'oraison et de deux examens d'un quart d'heure [27]. A la Congrégation qui, en 1565, élit Borgia, la même question est de nouveau soulevée et longuement discutée, les deux tendances opposées continuant à se manifester: on conclut la discussion par le décret 29 qui donne au nouveau Général le pouvoir d'augmenter le temps de l'oraison « dans la mesure où sa prudence le jugerait opportun in Domino, en tenant compte des personnes, des régions, etc. ». La Congrégation se sépara le 3 septembre; le 5 novembre, Borgia prescrivait aux diverses provinces une heure d'oraison en plus des deux examens [28]. Sur la manière dont la coutume ainsi introduite se confirma et devint une loi par le décret 5 de la Congrégation de 1581, nous aurons à revenir plus loin.

Mais la question se pose ici de savoir si en cela Borgia ne s'est pas réellement écarté de la pensée du fondateur, et sur un point auquel celui-ci, nous l'avons vu, attachait une importance capitale, si par son décret il n'a pas orienté la vie de prière de la Compagnie dans une direction différente de celle maintenue avec tant d'énergie. Je ne crois pas qu'il en soit ainsi: il me semble y avoir eu plutôt simplement adaptation d'un principe fondamental laissé intact à des circonstances en partie nouvelles et aux conclusions imposées par l'expérience. Ce qu'avait voulu Ignace, c'était réagir fortement contre une tendance qui risquait d'être fatale à son œuvre et qui ne disparaîtra complètement que longtemps après lui, lorsque Aqua-

---

son est la gardienne de l'esprit de la Compagnie. Aussi tout ce qu'on fera pour développer l'oraison, développera-t-il la Compagnie ». Mais ce mémoire ne parvint pas à Rome à temps pour être présenté à la Congrégation. Dans sa réponse, Laínez estimait que le décret 97 de la Congrégation avait donné satisfaction à ce désir de favoriser l'oraison.

27 P. Leturia, *La hora...*, p. 69.

28 Texte dans MHSI, *Nadal*, IV, p. 250, note: le texte donné là est celui adressé aux provinces non espagnoles auxquelles était prescrite le matin une oraison de 3/4 d'heure complétée par un quatrième quart d'heure qui, joint à l'examen du soir faisait une demi-heure; pour les provinces d'Espagne la formule était différente et prescrivait à tous, religieux formés et étudiants, une heure entière le matin; cf. Leturia, *loc. cit.*, p. 72 et Astrain, *De oratione matutina in Soc. Iesu* (1923), p. 32-33.

viva aura achevé l'œuvre d'organisation de la vie religieuse selon la forme nouvelle approuvée par Paul III et développée dans les Constitutions. Ce qu'il redoutait par-dessus tout dans cet engouement pour les longues oraisons, c'était moins le danger pour les santés, danger auquel il était cependant fort attentif, que le péril bien plus grave de laisser ramener cette formule nouvelle de vie religieuse aux types anciens de vie monastique : de là son intransigeance née d'une conscience extrêmement vive de son rôle de fondateur, sur ce point comme sur d'autres questions du même genre, celle du chœur par exemple. Plus tard ces nécessités particulières qui, selon lui, pouvaient en certains cas demander une mesure plus large d'oraison, seront devenues le fait d'un grand nombre parmi les étudiants : Borgia constatera, dans sa lettre de 1569, qu'au début de la Compagnie on procédait « avec plus de simplicité et de pureté » pour recevoir sans amertume corrections et humiliations [29] ; cette complète mortification des passions supposée par Ignace se réalisait donc de manière moins efficace et ne s'obtenait plus par un usage aussi énergique et aussi abondant des moyens héroïques pratiqués couramment dans ces débuts ; une compensation s'imposait, non pas en revenant aux longues heures d'oraison d'Oviedo, mais en élargissant du moins un peu la mesure si restreinte des Constitutions. Comme le note justement le P. Leturia, l'autorité de ces Constitutions était plus affermie, le danger de fausser la conception initiale n'était plus le même, et d'un autre côté l'expérience montrait la nécessité de parer à un autre danger, non moins grave pour un ordre du type de la Compagnie, celui contre lequel elle devra lutter sans cesse tout au long de son histoire, savoir de laisser les activités extérieures apostoliques prendre le dessus sur la vraie vie intérieure. Peu après son élection, Borgia écrivait le 20 décembre 1565 aux supérieurs de l'Inde une lettre pleine de charité et concluait ses encouragements aux missionnaires en leur répétant le principe sur lequel Xavier, nous l'avons vu, revenait sans cesse avec ses collaborateurs : « Plus chacun par la voie de la pureté de conscience et de l'oraison s'approchera de Dieu Notre Seigneur duquel doit venir tout bien, plus son ministère, qu'il en soit convaincu, sera fructueux pour l'aide du prochain » [30]. Mais si le senti-

---

[29] *Mon. Borg.*, V, p. 82.
[30] *Ibid.*, IV, p. 151.

ment de cette nécessité inspire au saint sa décision d'augmenter un peu le temps de l'oraison, sa fidélité à la pensée fondamentale d'Ignace le rend sévère pour ceux qui voudraient aller encore au-delà en fait de mesure générale, et large pour la liberté laissée aux supérieurs dans la manière d'accommoder la mesure commune aux nécessités individuelles [31].

Sur la manière dont François comprenait la pratique de cette oraison quotidienne, nous avons un document de premier ordre dans le recueil de méditations composées par lui sur les Évangiles de chaque jour et dont le texte original espagnol n'a été édité qu'au XXe siècle: dans sa pensée, en effet, ce recueil était destiné à fournir à ses jeunes religieux la matière de leur oraison de chaque matin. La chose ressort clairement de sa correspondance et surtout du prologue mis en tête du recueil pour expliquer à ces destinataires la manière de se servir de l'ouvrage, fidèlement et librement, suivant les indications de l'Église dans sa liturgie, selon les nécessités de leurs âmes et les mouvements de la grâce [32]. La mention que le saint fait à plusieurs reprises dans son Journal spirituel de ces méditations à achever, la communication de son travail aux procureurs des Provinces réunis autour de lui pour la première fois en 1568 [33], tout indique l'importance considérable qu'il attachait à ces méditations [34].

Celles-ci sont nettement selon la formule ignatienne, avec préludes, texte évangélique formant la base, brèves considéra-

---

[31] P. SUAU, *S. Fr. de Borgia,* p. 391.

[32] Malheureusement le P. Cervos en éditant ce prologue au début d'un volume qu'il destinait à tous les fidèles a cru devoir supprimer les paragraphes qui visaient spécialement l'utilisation des méditations par les jeunes jésuites.

[33] *Mon. Borg.,* V, 741, 859, 885; cf. la lettre du P. Nadal (III, 347) qui lui demande communication de ses méditations et lui offre de faire faire en Flandre les images que Borgia sans doute avait intention d'y joindre, comme le feront plus tard Nadal lui-même et B. Ricci.

[34] On peut se demander pourquoi ces méditations à peu près complètes dans les manuscrits n'ont pas été éditées après la mort du saint: les corrections faites par des mains étrangères sur les manuscrits conservés aux archives de la Compagnie semblent prouver qu'on y a pensé et qu'on y a ensuite renoncé: pourquoi? Les a-t-on trouvées trop imparfaites? Je croirais plutôt qu'on a jugé le ton général et toute l'orientation de ces méditations si émouvantes, trop austères, trop pleines de ces pensées de pénitence, de misère humaine, dont se nourrissait l'âme de François, mais qui ne pouvaient être la voie commune tracée et comme imposée à tous les jeunes jésuites.

tions, applications pratiques et colloque final: c'est, avec une allure un peu moins imaginative, la contemplation des mystères enseignée dans la seconde semaine des Exercices. Ce qui est propre à Borgia, et très notable, c'est avant tout le cadre liturgique: les passages évangéliques choisis comme thèmes sont ceux que l'Église fait lire aux Messes du propre du temps (dimanches, féries de carême, de Pâques...) et à celles du propre et du commun des Saints; le 3e prélude contenant la grâce à demander et à chercher dans la méditation, est régulièrement l'oraison liturgique du jour; très souvent, pour les Saints, les considérations joignent aux pensées suggérées par le texte évangélique des détails empruntés aux leçons du deuxième nocturne de matines; le prologue prévoit que, pendant la semaine, on reprendra sous forme de répétition la méditation de l'évangile du dimanche (la distribution de ces répétitions est marquée pour les premières semaines du recueil), ou bien l'on méditera sur les évangiles des fêtes de saints qui se rencontreront. A la date où écrivait Borgia, l'adoption de ce cadre liturgique, si familier pour nous, constituait une nouveauté: les nombreux recueils de méditations composés ou imprimés jusqu'alors s'en tenaient tous ou bien à un cadre systématique (sous forme souvent de septaines pour chaque jours de la semaine, et adaptées aux trois voies classiques), ou au cadre historique de la vie du Christ: ainsi Cisneros, Louis de Grenade, Titelmann, et plus anciennement le Pseudo-Bonaventure, Ludolphe le Chartreux, Torquemada, Simon Fidati de Cascia... Notre saint est le premier, à ma connaissance[35], qui ait songé à appuyer la pratique, déjà ancienne, de l'oraison mentale quotidienne sur les directions que nous donne l'Église dans sa liturgie: voulant, selon les suggestions d'Ignace dans les Exercices, nourrir les âmes de ses fils des enseignements évangéliques, il s'arrête aux passages que l'Église nous fait lire chaque jour à la messe, parce que, note-t-il, « cet-

[35] C'est seulement en 1572 que l'ancien jésuite devenu chartreux, André Capilla (voir *Dict. de Spir.*, II, 117-119) publie à Lerida un premier volume de méditations sur les évangiles des dimanches, suivi en 1577 et 1580 de deux autres pour les féries de carême et les fêtes des saints. Étant donné les relations intimes que Capilla avait eues à Rome même, avant de quitter la Compagnie en 1569, avec Borgia qui l'aimait et fit tout pour le garder, on peut croire que cette rencontre n'est pas un pur hasard et qu'il se sera inspiré de l'idée de son ancien supérieur dont les méditations étaient facilement communiquées et avaient en 1568 été soumises aux Procureurs des Provinces, comme nous l'avons vu.

te vraie et discrète mère a su mieux choisir la nourriture qui convient devantage pour ses fils » et qu'ainsi il y a « plus grande sécurité » pour celui qui médite [36]. Et ce faisant il entendait bien former ses jeunes religieux à l'école d'oraison de saint Ignace, celle dont les enseignements devaient être selon lui le point de départ commun pour tous dans cette voie intérieure; il écrivait, en effet, le 28 avril 1570, à Cordeses, alors provincial d'Aragon: « Je comprends que Votre Révérence impose à ses inférieurs de faire toujours dans leur oraison des actes d'amour et qu'elle désire les conduire tous par cette voie. Je loue son zèle et ses bons désirs, car il est bien vrai que c'est là l'exercice spirituel le meilleur et le plus haut. Mais, je vous en avertis, mon Père, ni tous ne sont faits pour cet exercice, ni tous le comprennent ou en sont capables. Pour leur apprendre à faire oraison, le Seigneur nous a donné un bon guide dans les *Exercices spirituels* de la Compagnie. Ensuite les uns continuent cette manière de faire oraison, les autres en ont d'autres, alius quidem sic, alius vero sic; et pourvu qu'ils soient bons, il faut les laisser; car diverses sont les motions du Saint-Esprit, et divers les caractères et les intelligences des hommes » [37].

Un autre grand intérêt de ces Méditations de Borgia, c'est qu'elles nous révèlent le fond intime de sa vie spirituelle: manifestement les pensées qu'il y exprime, les affections dont il remplit ses colloques, sont les pensées et les affections dont il vivait lui-même, et l'impression qui s'en dégage concorde parfaitement avec celle que nous laisse la lecture attentive de son *Journal spirituel,* cet autre témoin capital de sa vie intérieure personnelle, non moins intéressant et presque aussi déconcertant que celui de son père Ignace. A lire les méditations comme le *Journal,* on est frappé par la place qu'occupent chez ce grand mystique les sentiments de componction, de regret constant de ses fautes, de crainte que sa misère et son incapacité n'entravent l'œuvre de Dieu: la signature *François, pécheur,* qu'il employa quelque temps, répond chez lui à une conviction intime, ou mieux à une lumière intense que Dieu lui donne sur le péché, ses jugements, ses peines, son expiation: il est aisé du reste de comprendre la raison

---

36 *Evangelio meditado,* ed. Cervos, Proemio, p. 3.

37 Archiv. S. I., *Hispan*, 69, f. 26 r; je dois communication de cette lettre qui ne figure pas dans l'édition des MHSI, au R. P. N. Coll.

providentielle de cette voie chez le saint qui devait réparer les fautes d'une famille comme celle des Borgia. Autre trait qui surprend dans le *Journal* chez un contemplatif comblé des grâces infuses les plus hautes, c'est la forme minutieuse et précise que revêt sa prière continuelle: à chaque instant dans ses notes il détaille les intentions pour lesquelles il entend prier et offrir chacune des 24 heures de sa journée, intentions vastes comme le monde, comme les besoins de l'Église qui y défilent tous, mais fixées avec un soin qui ne laisse rien dans le vague. Tout cela écrit en esprit de pauvreté sur des revers de lettres, entremêlé d'abréviations lui rappelant, comme à S. Ignace encore, les grâces reçues de Dieu. Arrêté au 5 septembre 1568, le *Journal* se termine par quelque lignes ajoutées après coup le 7 février 1570 et dont les derniers mots sont: « Désir de verser mon sang pour son amour; et en attendant le garder comme en dépôt pour lui, pour le moment où son service le réclamera » [38].

« Au milieu des premières recrues de l'ordre naissant, a-t-on noté fort justement, c'est [Canisius] peut-être qui réalise dans la plus admirable harmonie cet idéal de prière, de savoir et d'entreprise qui hante l'esprit d'Ignace comme l'idéal du vrai compagnon de Jésus » [39]. Ce qui le prouve mieux que tout, c'est la rapidité avec laquelle Pierre Canisius, né à Nimègue en 1521, reçu par Favre à Mayence en 1543 [40], est admis à faire sa profession solennelle à Rome, entre les mains du fondateur, dès le 4 septembre 1549, après avoir déjà accompli d'importantes missions [41]. Le futur Docteur de l'Église, quand il fit les *Exercices* à vingt-deux ans, sous la direction de Favre, avait déjà reçu une formation spirituelle très pous-

---

[38] *Mon. Borg.*, V, 887.

[39] P. DUDON, *S. Ignace,* p. 379.

[40] Canisius mourra à Fribourg en Suisse, le 21 décembre 1597. Sa correspondance a été magistralement éditée par le P. O. BRAUNSBERGER, *B. P. Canisii epistulae et acta,* 8 vol. Fribourg en Br., 1896-1923; t. I, p. 6-68, on trouvera les *Confessions* et le *Testament* du saint; des fragments de son Journal ont été publiés par F. STREICHER dans AHSI, 2 (1933), p. 56-63. — Ses meilleures vies sont celles de BRAUNSBERGER, Fribourg en Br. 1917, J. METZLER, München-Gladbach, 1925, et, plus détaillée, de BRODRICK, Londres, 1935 [trad. allemande, Vienne 1950]; en français, la plus récente est celle de L. CRISTIANI, Pàris, 1925; voir aussi J. TESSER, *P. Canisius als humanistisch geleerde,* Amsterdam, 1932 (c. 3, p. 67-108, sur sa formation spirituelle).

[41] *Epist.*, I, p. 655; cf. *Confessions, ibid.* p. 54-55.

sée: à Cologne il avait été sous la direction de Nicolas Eschius, qui lui transmettait la tradition spirituelle de Harphius, et il avait joui, comme il le dit lui-même, du « pium contubernium » du mystique chartreux Lansperge [42]; il y avait été aussi l'ami du futur chartreux Laurent Surius qu'il avait, semble-t-il, contribué à ramener au catholicisme, et qui sera un jour grand traducteur de mystiques allemands et néerlandais. Rien d'étonnant dès lors que le jeune théologien, ayant rencontré un bon manuscrit des Sermons et des « Institutions » de Tauler, se soit décidé à le publier dans une édition qui parut en juin 1543, un mois après son entrée dans la Compagnie [43]. Mais il est remarquable de constater comment, tout en gardant la marque de ces premières leçons reçues dans le milieu si vivant de la Chartreuse de Cologne [44], Canisius est entré si pleinement, et du premier coup, dans les pensées des *Exercices* ignatiens.

Parmi les nombreux écrits publiés par lui, il faut ici mentionner en premier lieu ses recueils de prières, réimprimés, traduits et adaptés sans fin jusqu'à nos jours: il inaugure ainsi la longue série d'ouvrages de ce genre qui occupe une place si importante dans la littérature spirituelle de la Compagnie [45]. C'est en avril 1556, peu de mois avant la mort de S. Ignace, que paraissent à Ingolstadt les *Lectiones et precationes ecclesiasticae,* qui deviendront en 1566 les *Instructiones et exercitamen-*

---

[42] *Confessions, Ibid.,* p. 37.

[43] La Préface de l'édition est reproduite dans *Epist.,* I, p. 79 ss.; le jeune éditeur y remarque que parmi ces « Sermons et enseignements » attribués à Tauler plusieurs sont en réalité des mystiques ses contemporains, comme Suso, Ruusbroec...; mais, ajoute-t-il, comme ils viennent du même Divin Esprit et montrent la même voie pour aller à Dieu », peu importe de qui est le style. [L'attribution à Canisius de cette édition de Tauler, proposée par Braunsberger et admise par le P. DUDON dans les Recherches de science religieuse, 12 (1922), p. 89-91, a été vivement combattue par le P. STREICHER dans ZAM 7 (1932), p. 178, mais défendue encore par le P. TESSER, *op. cit.* p. 88-100].

[44] Sur ce milieu voir J. GREVEN, *Die Kölner Kartause,* Münster, 1935.

[45] On trouvera la liste de ces recueils de Canisius dans la bibliographie dressée par le P. F. STREICHER en tête de son édition critique des *Catechismi latini et germanici* de Canisius, Rome-Munich, 1933, I, p. 30* ss.; ibid. p. 129* ss. on aura la série des éditions de ceux qui ont été unis au *Petit Catéchisme;* voir aussi l'article du P. A. SCHROTT, *Gebetbücher in der Zeit der kathol. Restauration,* II, *Gebetbücher der ersten deutschen Jesuiten,* dans Zeitschr. f. kath. Theol., 61 (1937), p. 211-217, mais qui ne parle pas des *Instructiones* de 1566.

ta christianae pietatis: ces dernières contiennent, avec le *Petit Catéchisme* latin paru en 1559, une vraie année liturgique, donnant aux fidèles oraison, épître et évangile des dimanches et des fêtes, avec un résumé les précisant et en tirant quelques leçons spirituelles. En 1560 à l'édition allemande du même petit Catéchisme est jointe une « Vraie et catholique manière de prier »; en 1569 paraît à part un « Petit livre de confession et de communion »; en 1587, c'est le *Manuale catholicorum in usum pie precandi collectum,* et là encore les Exercices IX, X, XI constituent en fait eux aussi une année liturgique abrégée, tandis que nombre des autres prières et litanies sont empruntées à la prière publique de l'Église. Sur la fin de sa vie Canisius publiera deux gros volumes de *Notae in evangelicas lectiones* (Fribourg en Suisse, 1591-1593) [45bis], « opus, dit-il, ad pie meditandum et simul ad precandum Deum accommodatum »: il y commente les évangiles, y parle des saints qu'on fête et y suggère des prières appropriées. Ces *Notae* n'ont pas la nervosité des *Méditations* de Borgia; elles sont beaucoup plus longues, parfois diffuses et surchargées de citations scripturaires ou patristiques: mais aussi elles sont plus dilatantes par leur tendre amour pour Notre Seigneur, leur confiance allègre et généreuse au service de Dieu; elles sont en cela un rayonnement de la célèbre vision du Cœur de Jésus, dont le saint fut favorisé à S. Pierre de Rome, le matin de sa profession en 1549, et comme un écho du maître fréquenté jadis à Cologne, celui qu'on a appelé le *pieux* Lansperge. On remarquera surtout comment les deux jésuites Borgia et Canisius se rencontrent (et se rencontreront bientôt avec un autre des confidents de S. Ignace, Nadal) dans ce souci de nourrir la piété chrétienne aux sources de la liturgie, dans les cadres marqués par l'Église.

Bien que, dans la vaste correspondance de Canisius, les affaires de tout genre occupent de loin la part principale, il y a cependant aussi beaucoup à y recueillir, et pour entrevoir le fond de sa propre âme, et pour se rendre compte de la formation spirituelle donnée par lui à ses frères des provinces allemandes; sur ce dernier point un autre document intéressant est constitué par celles de ses exhortations religieuses qui

---

[45bis] [Réédition critique commencée par le P. Fr. Streicher, *Meditationes seu Notae in evangelicas lectiones,* Pars I. *Meditationes de Dominicis,* Fribourg en Br. 1939, dans les Soc. Iesu Selecti Scriptores].

ont été publiées en 1876 par le P. G. Schlosser [46]; on est frappé à les lire par l'absence de rhétorique, par le ton réel et concret, en même temps que par cette tendresse de charité que nous notions dans ses livrets de piété: ainsi dans ses entretiens sur l'examen particulier (p. 85), sur l'usage du nouveau jardin de la communauté (p. 429), sur les saints et les anges (p. 243-260).

Les autres saints de cette période, S. Stanislas, mort le 15 août 1568 au noviciat de Saint-André du Quirinal [47] et le Bx Ignace de Azevedo, massacré avec ses trente-neuf compagnons le 15 juillet 1570, sont à mentionner ici en raison de l'influence exercée sur les noviciats de la Compagnie par les exemples de générosité courageuse, confiante et joyeuse, de filiale dévotion à Marie, de pureté angélique et de désir des seuls biens célestes, donnés par le jeune Polonais de dix-sept ans; en raison aussi de la place qu'occupera dans la vie spirituelle de la Compagnie la pensée du martyre, martyre de sang dans les pays païens ou hérétiques, mais aussi martyre de la charité au service des pestiférés. L'héroïque attachement à la vocation et la ferveur du travail de sanctification rachetant la brièveté de la carrière comme chez Stanislas; la pensée du sacrifice suprême de la charité, entrevu, demandé à Dieu, appelé de vœux ardents et soutenant le courage pour la besogne quotidienne, ce seront là des éléments décisifs dans la vie spirituelle de beaucoup de jésuites.

Le groupe des hommes de confiance de S. Ignace

Avec le groupe des saints mérite aussi une mention spéciale celui des hommes de confiance du fondateur, des confidents de sa pensée, de ceux qui furent ses instruments choisis et fidèles pour imprimer à l'ordre naissant la direction

---

[46] B. P. Canisii *Exhortationes domesticae,* Ruremonde, 1876.

[47] Sur S. Stanislas voir surtout les documents publiés dans les Analecta Bolland., 9; 11; 13-16 (1890-1897), ainsi que l'étude si vivante du P. Martindale, *Christ's Cadets,* Londres 1913; trad. franç. par Ch. Grolleau, *Trois jeunes Saints,* Paris, 1927; G. Castellani, *S. Stanislao Kostka* Rome, 1926; G. De Luca, *S. Stanislao,* Palerme, 1938. — [Sur le B. Ignace d'Azevedo, les biographies anciennes de Poussines, Cordara, de Beauvais..., sont remplacées par M. G. da Costa, *Inácio de Azevedo, o homem e o mártir da civilização do Brasil.* Braga 1946].

voulue, pour le pénétrer de l'esprit fixé par la Formule de l'Institut et les Constitutions.

Dans ce groupe viennent en première ligne Polanco et Nadal, avec eux à des titres divers Laínez, Salmerón, Madrid, Ribadeneira, Manare, Domenech...

Jean de Polanco [48] confond son action avec celle d'Ignace et de ses deux premiers successeurs dont il fut le secrétaire, de 1547 à 1573. Nous avons déjà vu la part considérable qu'il eut dans la préparation et la rédaction des Constitutions, comme dans la correspondance du fondateur [49]; considérable aussi fut sa contribution au *Directoire* officiel des Exercices, dont une des sources principales est le Directoire composé par lui sans doute vers 1573-1575 [50]. D'une plume facile, comme le prouve sa *Chronique* des premiers temps de la Compagnie, il avait beaucoup écrit, mais ne publia lui-même que deux petits livrets, deux brefs *Directoires,* le premier pour le ministère de la confession, en 1554, le second sur l'assistance à donner aux mourants, en 1575: le premier avait déjà eu, avant 1600, plus de vingt-cinq éditions, sans compter les traductions [51]. Ces écrits, qui du reste appartiennent plus à la pastorale qu'à la spiritualité, courts, très denses de contenu, tout pratiques, très concrets et très pieux, sont tout à fait représentatifs des publications du même genre auxquelles les jésuites s'attacheront de préférence, et presque exclusivement, pendant toute cette première période que nous étudions dans le présent chapitre. Outre des traités restés inédits, *de Beatitudine, de Humilitate* (celui-ci assez considérable), Polanco avait composé des «*Industries* pour aider la Compagnie à mieux atteindre

---

48 Né à Burgos en 1517, étudie à Paris, vient à Rome comme *scriptor apostolicus,* fait les Exercices en 1541 sous la direction de Laínez, entre dans la Compagnie, secrétaire d'Ignace en avril 1547, profès en 1549, meurt en 1576. Outre son *Chronicon* (jusqu'à la mort d'Ignace en 1556) en 6 vol., les MHSI ont publié deux volumes de *Polanci Complementa,* Madrid, 1916-1917, où est donnée, t. I, p. VI-XXV, une bonne notice sur sa vie et ses écrits. — [Voir aussi l'opuscule du P. Leturia, *Nuevos datos sobre S. Ignacio. La labor de Polanco y Nadal en los origenes de la biografia ignaciana.* Bilbao 1925].

49 *Polanci Compl.,* II, p. 801, liste commode des principales *Instructions* dues à Polanco dans la correspondance de S. Ignace.

50 Texte du Directoire de Polanco dans *Exercitia,* ed. MHSI, p. 795-846; cf. p. 757.

51 Smv., VI, 939-944.

sa fin », dont une première série coïncide avec les *Constitutions,* de la rédaction desquelles elles semblent contemporaines; la seconde série, développement à part de la 9e Industrie de la première série, est une instruction complète pour montrer « comment doivent se conduire ceux de la Compagnie qui travaillent auprès du prochain pour un plus grand service de Dieu et bien des âmes » : avec de sages conseils sur les ministères, une part très large y est faite à la partie ascétique [52].

Jérôme Nadal [53] a exercé une action plus personnelle et de première importance sur le développement spirituel de la Compagnie naissante. Chargé par Ignace de promulguer les Constitutions dans un grand nombre de Provinces, visiteur pendant de longues années dans toutes les parties de l'ordre, c'est lui, peut-on dire, qui a plus que personne contribué à fixer la manière traditionnelle de comprendre et de pratiquer ces Constitutions. Il les a expliquées dans un grand nombre d'*Instructions* que nous avons encore, et commentées dans de précieux *Scholia* que la IIe Congrégation générale, tout en refusant de leur donner aucun caractère obligatoire, voulut cependant recevoir comme norme directive [54].

---

52 *Industrias.., Polanci Compl.,* II, p. 719-807; suit (p. 809-814) un petit écrit sur la persévérance dans la vocation; la seconde série a été plusieurs fois éditée à part, en particulier en latin à Cracovie, 1883: *Industriae ad usum doctrinamque Operariorum ac Missionariorum.*

53 Né à Majorque en 1507, étudiant à Paris où il connaît Ignace en 1535, retourne chez lui et après des années d'agitations et de doutes, vient à Rome en 1545, y fait les Exercices, entre dans la Compagnie, est profès en 1552 et chargé de promulguer les Constitutions; adjoint à Ignace en 1554 pour le gouvernement de la Compagnie; passe la majeure partie de sa vie dans l'office de visiteur; meurt en 1580. Dans les *Epistulae P. Nadal,* MHSI., 1898-1905, 4 vol., on trouvera en tête du t. I, la *Chronique* de sa vie et de sa conversion; en tête du t. II, les *Ephemerides* qui y font suite, et, en appendice les *Interrogatoria* si curieux de ses visites; les Instructions forment le t. IV. — Une bonne vie de Nadal est un des desiderata les plus sensibles de l'histoire de la Compagnie. [Le P. M. Nicolau lui a consacré une série d'études, en attendant la publication d'un ouvrage plus général, qu'il a préparé comme thèse de doctorat. Citons les plus importantes: *Un autor desconocido en la historia de la meditación: Jerónimo Nadal.* Revista española de teologia, 2 (1942), p. 101-159; *Los escritos espirituales de Jerónimo Nadal,* Archivo teológico granadino, 5 (1942), p. 29-62; *Pláticas espirituales del P. J. Nadal en Coimbra (1561), editadas con introducción y notas,* dans la Biblioteca teológica granadina, Grenade 1945].

54 Congr. II, d. 42; les décrets 28 et 57 de la même Congrégation visent non les *Scholia,* mais les *Instructions* laissées par Nadal dans ses

Le sens de ces directives de Nadal, me paraît fort bien résumé dans le court mémorial spirituel qu'il donna en 1561 au Provincial de Portugal, le P. G. Vaz: « Faire tout pour la plus grande gloire de Dieu. — Aimer l'Institut. — Aimer la fin [de la Compagnie]. — Aimer et désirer travailler pour la fin. — Obéissance parfaite. — Oraison pratique et arrivant à l'exécution (pratica y extendida a la obra). — Humilité. — Simplicité. — Amour de la mortification. — Amour des souffrances. — Modestie dans les paroles et édification. — Aimer à être méprisé. — Diligence dans les observances quotidiennes. — Marcher devant Dieu et en sa présence toujours. — Et exercer les actes des vertus théologales, et principalement de la charité. — S'habituer à un amour de Dieu toujours actuel, en sorte que ce soit lui qui meuve toujours et dans toutes les opérations, que toutes les vertus aient pour forme les élevant à une valeur plus haute, la charité » [55].

Particulièrement dignes d'attention ici sont les diverses *Instructions* données par Nadal sur l'oraison [56], et en première ligne celle qu'il fit en Espagne, lors de sa première visite pour promulguer les Constitutions en 1553-1554: elle est la réponse, faite au nom de S. Ignace, aux demandes des jésuites espagnols pour obtenir de longues oraisons et aux préoccupations qu'ils avaient de voir mal juger la Compagnie, si elle n'imposait aux siens que le minimum établi par les Constitutions [57]. A la base il faut supposer que les jésuites ont fait les *Exercices spirituels* et que, pendant les deux années de probation ordinaire, les novices se sont formés non seulement à l'oraison, mais aux autres vertus, et se sont pénétrés de la fin propre de la Compagnie qui est « le salut et la perfection de nos propres âmes et intensément le salut et la perfection du prochain,

---

visites. Les *Scholia* ont été édités à Prato en 1883 par les PP. Altini et Boero.

[55] *Epist. Nadal,* IV, p. 208-209; cf. p. 578.

[56] Il y en a plusieurs au t. IV des *Epist. P. Nadal*: p. 569, *de Oratione*, conseils pratiques sur la manière extérieure de faire oraison; p. 576 et 584, catalogue de matières possibles d'oraison; p. 586, sur l'usage des *Exercices* pour les jésuites eux-mêmes; p. 670, sur l'oraison, à la première visite en Espagne (1553-54), écrite de sa main, avec ces mots ajoutés plus tard: « Exscribenda, verum cum delectu » (p. 56), visant peut-être la communication à faire aux Provinciaux prévue par le décret de la Cong. II, 57 rappelé à l'instant; enfin p. 672-681, « de l'oraison, spécialement pour ceux de la Compagnie », vrai petit traité.

[57] *Epist. Nadal.,* IV, p. 670-672.

à la plus grande gloire et louange de sa Divine bonté ». Ils doivent donc, en marchant dans la voie de l'oraison, s'efforcer de trouver Dieu en tous leurs ministères et œuvres, s'habituant à entretenir l'esprit intérieur et la dévotion en toutes choses ... Il faut qu'ils fassent attention à ne pas se laisser détourner par le goût pour l'oraison de ce qui est la fin propre de leur vocation et des moyens nécessaires pour atteindre cette fin, comme sont les études et la parfaite obéissance.

C'est là ce qui explique pourquoi la Compagnie ne donne pas plus de temps pour l'oraison à ses étudiants. Vu la formation reçue par eux et l'abondance des grâces accordées par Dieu à ceux qui le servent de tout leur cœur, « il est plus à craindre pour nous que la facilité et les douceurs de l'oraison détournent les étudiants de leurs études, ceux des maisons de leurs ministères, plutôt que de les voir donner peu de temps à l'oraison; c'est ce que l'expérience montre à nos pères, et spécialement à notre Père Ignace ».

Ailleurs [58] il recommande vivement d'insister plus sur les affections que sur les réflexions de l'intelligence: qu'on se défasse dans l'oraison de toute curiosité et recherche de soi-même, qu'on marche humblement selon la grâce reçue de Dieu, bien convaincu que c'est par cette humilité qu'on se préparera le mieux aux faveurs plus hautes. Que ceux qui, avant d'entrer dans la Compagnie, auraient été formés à l'oraison selon d'autres principes, acceptent de changer leur manière et de prendre celle de la Compagnie, qui « étend l'oraison et la contemplation à tous les exercices qu'on pratique chez elle, qui tous sont spirituels: prêcher, expliquer l'Écriture Sainte, enseigner la doctrine chrétienne, donner les Exercices, entendre les confessions... Dans ces ministères il faut trouver Dieu, avec paix, tranquillité et application de l'homme intérieur, avec lumière, joie et contentement, avec ferveur de charité pour Dieu, et ainsi faut-il le chercher dans tous les autres ministères, même extérieurs... » Ces paroles nous expliquent en quel sens Nadal demandait que l'oraison du jésuite « s'étende à la pratique, aux œuvres »: ces œuvres elles-mêmes doivent devenir une prière.

Pour ce qui est de la matière de l'oraison [59], le catalogue dressé est extrêmement large: mystères de la vie du Christ,

---

[58] *Epist. Nadal,* IV, p. 673, 680, 681.
[59] *Ibid.* IV, p. 576, 578.

mystère de la Trinité, gouvernement de la Providence, fins dernières, présence de Dieu en toutes choses (il y insiste beaucoup, tous peuvent en tirer grand fruit), vie et perfections de la Sainte Vierge, vie des Saints, mystères et fêtes de l'année liturgique, attributs de Dieu, vertus... « On pourra aussi méditer sur ce qu'on lit dans la Sainte Écriture, les Saints Docteurs, dans le livre de l'*Imitation* et semblables. On pourra le faire encore sur ce qui appartient à la théologie scolastique, s'il y en a qui puissent méditer ainsi ».

Deux autres documents viennent éclairer ces conseils de Nadal sur l'oraison: les extraits de ses notes spirituelles publiés sous le titre de *Orationis observationes* nous permettent de nous faire une idée de ce qu'était sa prière personnelle[60]; ses *Adnotationes et meditationes in Evangelia quae in Missae sacrificio leguntur,* nous montrent comment il entendait que fût proposée la matière d'oraison. Nous avons vu qu'il s'était intéressé aux méditations que préparait Borgia: lui-même, à la fin de sa vie, acheva un travail analogue commencé depuis longtemps, sur les Évangiles des Messes du propre du Temps; l'ouvrage ne parut qu'après sa mort, à Anvers, en 1594, accompagné de magnifiques gravures, souvent reproduites ou imitées depuis, destinées à faciliter la contemplation des mystères évangéliques[61]. Les méditations de Nadal sont à la fois un commentaire du texte et une explication de la gravure correspondante avec ses divers détails; suit l'oraison proprement dite, très affective, le plus souvent sous forme de colloque avec Notre Seigneur.

Un dernier écrit à signaler ici, édité seulement de nos jours, est la longue apologie des Exercices de S. Ignace écrite par Nadal contre les attaques du P. Pedroche, la plus importante de celles que suscitèrent les premières controverses autour du livre du fondateur: étant donnée l'intimité de pensée

---

[60] *Epist. Nad.,* IV, p. 682-726. [Des fragments en traduction française dans *Dieu vivant,* 5e cahier (1946), p. 35-76 avec une introduction suggestive du P. J. Daniélou].

[61] L'idée n'était pas nouvelle: en 1467 le cardinal dominicain Torquemada publiait avec des gravures ses *Meditationes in vitam Christi;* cf. *Memorie Domenicane,* 1926, p. 501 ss. [Dans l'article cité plus haut, note 53, *Un autor desconocido en la historia de la meditación,* le P. Nicolau esquisse, p. 126-141, l'histoire de l'application de ce procédé intuitif à la méditation, avant et après Nadal].

entre ces deux hommes, cette apologie constitue une source de premier ordre pour l'intelligence des Exercices [62].

La place occupée par Laínez [63] parmi les premiers compagnons d'Ignace et la confiance que lui témoignait celui-ci ressortent clairement du fait que, à la mort du saint, ce fut sur lui que se portèrent les suffrages des profès de Rome pour le nommer Vicaire, en attendant la Congrégation qui nommerait le second général de l'ordre: et cela bien que Laínez fût à ce moment presque mourant et que Nadal eût exercé les fonctions de vicaire jusqu'à la mort du fondateur. Parmi les nombreux écrits théologiques laissés par lui, la plupart encore inédits, il y aurait peu à prendre pour les questions de spiritualité, davantage, sans doute, dans une série d'exhortations, encore manuscrites, sur l'Examen général et les Constitutions, mais, de lui, le document le plus important que nous ayons en cette matière, est la belle lettre adressée aux jésuites des Indes le 12 décembre 1558, trois mois après la clôture de la Congrégation qui venait de le nommer Général. Il faut y noter, avec l'affection dont elle déborde pour les missionnaires, l'affirmation si nette et si importante pour comprendre la vie spirituelle des jésuites, que pour eux la vie de mission parmi les infidèles est la meilleure part: « C'est une grande grâce et faveur, frères très chers, que celle faite en général à ceux que la Divine et souveraine bonté appelle à cette sienne petite Compagnie et à qui il donne la grâce de s'avancer selon son institut; cependant c'est un don très spécial celui fait à ceux à qui échoit le bonheur de s'employer à son service dans ces régions, aussi bien pour l'importance de

---

[62] Cet écrit a été édité dans les MHSI en deux fois: une partie fut publiée d'abord d'après une copie revue par Nadal, le reste ensuite d'après l'autographe: on l'a complet dans l'ordre suivant: NADAL IV, 820-826; POLANCO, *Chronic.*, III, 521-576; NADAL, IV, 827-873.

[63] Jacques Laínez, né au diocèse de Siguenza en 1512, gradué ès Arts à Alcalá en 1532, gagné par Ignace dès son arrivée à Paris en 1533, vicaire général en 1556, général en 1558, meurt le 15 janvier 1565; détail de ses écrits dans SMV. IV, 1596-1600; sa correspondance dans MHSI, *Mon. Lainii,* 8 vol. Madrid, 1912-1917; le *de Oratione* dont deux leçons sont imprimées dans les *Disputationes Tridentinae* de Laínez (éd. Grisar, 1886) est un écrit plus théologique qu'ascétique. *Vie* par J. BOERO, Florence 1880 (en français, Lille, 1894); pour son généralat voir ASTRAIN, II, 1-214. — [Voir maintenant l'ample monographie de F. CERECEDA, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo,* Madrid, 1946, 2 vol.].

l'œuvre que pour le privilège fait aux ouvriers ». Importance de l'œuvre: c'est un travail non seulement de conservation, mais de conquête; privilège des ouvriers: c'est à eux qu'il est accordé « non seulement de faire beaucoup de bien, mais aussi de souffrir beaucoup de maux et de peines pour le Christ Notre Seigneur »... imitant ses apôtres, vivant et mourant au milieu des païens. « Aussi, bien qu'il n'y ait pas place pour la jalousie dans l'amour dont nous nous aimons, il y a chez beaucoup, de nos côtés, de grands désirs d'être faits avec vous participants d'une si haute mission; et si à tous on leur accordait le don qu'ils demandent, vous auriez pour le recevoir avec vous bien des compagnons ». Et, à la suite de Xavier, il insiste sur la haute vertu que demande la vie de mission et sur la nécessité plus grande là qu'ailleurs de se sanctifier d'abord soi-même pour pouvoir ensuite sauver les autres [64].

Malgré sa brièveté, cette lettre écrite par le premier successeur d'Ignace au moment de son entrée en charge, mérite d'être soulignée comme formule officielle de l'aspect missionnaire que nous aurons bien des fois occasion de relever dans la spiritualité de la Compagnie.

D'Olivier Manare on a édité de nos jours un volume d'*Exhortationes domesticae* sur l'Institut et les Règles de la Compagnie, faites par lui comme visiteur des maisons d'Allemagne et de Belgique sous le généralat d'Aquaviva [65]: ces exhortations appartiennent donc par leur date et par le développement intérieur qu'elles supposent dans l'ordre, à la

---

[64] *Mon. Lainii,* IV, p. 15-19; et dans les recueils de lettres des Généraux, par exemple, Gand, 1847, I, p. 48-54. — A cette lettre il faut joindre celle que le même Laínez écrivait peu après aux Supérieurs (*Mon. Lain.*, IV, 77-78) et où il les invitait à lui faire connaître ceux qui désiraient passer aux Indes, lettre qu'on peut regarder comme le point de départ des demandes qui ne cesseront d'affluer auprès du Général de toutes les Provinces pour solliciter cette faveur des missions. Un troisième document venant confirmer les deux précédents est celui que le P. P. Leturia a publié dans l'AHSI 8 (1939), p. 102-117 (*Un documento de 1558 sobre las missiones*), vrai programme complet d'action missionnaire.

[65] Ed. B. Losschaert, Bruxelles, 1912. Manare, né en 1523, prêtre en 1546, fait les Exercices à Paris avec Mercurian, entre dans la Compagnie en 1550, profès en 1560, vicaire à la mort de Mercurian en 1581; meurt à Tournai en 1614. De lui aussi on a des écrits historiques, *de Rebus Soc. Iesu,* ed. Florence, 1886; *de Vita et moribus Everardi Mercuriani,* ed. Bruxelles, 1882.

période suivante; mais elles doivent être mentionnées ici en tant que nous transmettant le témoignage d'un homme qui avait déjà joui de la confiance d'Ignace comme recteur du Collège Romain et fondateur de celui de Lorette, et nous apportant donc un écho autorisé des premières générations. On s'arrêtera particulièrement, de ce point de vue, aux exhortations sur la fin de la Compagnie (I, 6), sur la plus grande gloire de Dieu (I, 11), sur l'imitation de Jésus-Christ (I, 12); sur l'abnégation (II, 17-18), sur l'oraison (II, 37). Dans cette dernière, on notera les six moyens assignés par Manare pour faire oraison: préparation (examen de conscience, pureté et recueillement), lecture (ou points tirés d'une lecture faite auparavant), méditation (imaginative ou intellectuelle), action de grâces, offrande, demande. On aura reconnu la division traditionnelle médiévale de l'oraison, telle qu'elle est, par exemple, chez Louis de Grenade: Manare garde ce cadre classique trouvé chez les auteurs les plus lus par les premiers jésuites, mais il s'y inspire pleinement des conseils de S. Ignace: ainsi parlera-t-il, à propos de la méditation, de la composition de lieu. Exemple curieux d'un éclectisme assez fréquent dans cette première période, mais qu'on ne trouvera plus guère au XVIIe siècle [66].

Les premiers écrivains spirituels

On aura déjà remarqué que, si dans les deux groupes des Saints et des confidents d'Ignace, nous avons eu à signaler des écrits fort importants pour la connaissance de la vie spirituelle des premiers jésuites, ces écrits, à l'exception de quelques livrets, n'ont été publiés que longtemps après. Il est,

---

[66] Dans ce groupe des confidents de S. Ignace, une place à part est occupée par Pierre de Ribadeneira, né à Tolède en 1526, reçu en 1540, mort en 1611 à Madrid où il était retiré depuis 1583: mais ses écrits valent surtout comme source historique de premier ordre pour la vie et les enseignements de S. Ignace, moins pour la question présente. Voir ses *Confessions*, en tête de sa Correspondance dans MHSI, 2 vol., 1920-1923. — Alphonse Salmerón, né lui aussi à Tolède en 1515, gagné par Ignace en même temps que son ami Laínez, compagnon de celui-ci à Trente et mort à Naples en 1585, touche nombre de questions intéressant la spiritualité dans ses amples commentaires sur le Nouveau Testament, 11 volumes, Madrid, 1597-1602; Correspondance dans MHSI, 2 vol., 1906-1907; *Vie* par Boero, Florence, 1880.

en effet, fort notable que la production des jésuites en fait d'ouvrages de spiritualité, si abondante dans la suite, se réduit, pour la période qui nous occupe, jusqu'au généralat d'Aquaviva, à très peu de chose, soit pour le nombre, soit aussi pour l'étendue des publications: ce qui domine nettement parmi elles, ce sont les livres de prières et les petits directoires dans le genre de ceux déjà cités de Canisius et de Polanco.

En 1560 le P. Jean Rheitt publie à Cologne, où il enseigne depuis 1557, un *Libellus precum, hymnorum, meditationum* [67]; en 1567 (peut-être déjà en 1561), Pierre Michel Brillmacher y édite à son tour, sous le nom de Pierre Michaelis, des *Serta honoris et exultationis ad catholicam devotionem exornandam,* proposant des exercices de dévotion pour chaque jour de la semaine, en l'honneur de chacune des trois Personnes de la Trinité aux trois premiers jours, puis des Saints, mercredi; du S. Sacrement, jeudi; de la Passion, vendredi; de la Sainte Vierge, samedi; suit un septenaire de méditations sur les vertus du Christ, venant de Canisius [68]. A Cologne encore, en 1576, François Coster publie à l'usage des Congréganistes, à la suite de la Profession de foi Tridentine, un recueil de prières qui deviendra en 1579, à Ingolstadt, le *Thesaurus piarum et christianarum institutionum in usum catholicae iuventutis, praesertim vero Sodalitatis Deiparae Virginis* (sous le nom de Jean Perellius), vrai manuel de vie chrétienne [69]: dans la première partie, prières, exercices divers et méditations, il s'inspire, comme nous l'avons vu faire à Nadal et Manare, de la méthode de méditation de Louis de Grenade (c. 12), et propose ensuite lui aussi le septenaire sur les vertus du Christ (c. 26); la 2e partie enseigne les remèdes contre les principaux défauts; la 3e explique les cérémonies ecclésiastiques les plus usuelles; au cours des éditions successives s'ajouteront des séries de méditations sur la Vie de la Vierge, le *Salve Re-*

---

[67] Jean Rheitt ou Rhetius, 1532-1552 † 1574 assassiné à Cologne. Smv., VI, 1705; cf. Duhr. I, p. 755-779; [monographie par J. Kuckhoff, Düsseldorf 1929; édition partielle de son journal par Holt dans Jahrbuch des köln. Geschichtsvereins, 20 (1938), p. 77-138 et 21 (1939), p. 47-110].

[68] 1542-1558 † 1595; Smv., II, 182; Duhr, I, 153; A. Schrott, *Das Gebetbuch...* Zeitschr. f. kath. Theol., 1937, 217.

[69] 1532-1552, † Bruxelles 1619; Smv, II, 1510; R. Hardeman, *Fr. Costerus,* Alken, 1933; Schrott, *loc. cit.,* 221.

gina, l'*Ave maris stella*, la Passion, les fins dernières. A Venise, en 1572, des jésuites anonymes impriment un *Manuale piarum orationum ex antiquis et catholicis patribus in usum fidelium* [70]. En France, le P. Emond Auger [71] joint, comme Canisius, à son *Catéchisme*, dès la première édition, Lyon, 1563, « un formulaire de diverses prières catholiques et plusieurs avertissements pour toutes manières de gens ».

Parmi les livrets et directoires, il y aurait à mentionner en premier lieu ceux de Christophe de Madrid en 1557 et de Fulvio Androzio un peu plus tard, sur la Communion fréquente: mais nous aurons à en parler plus en détail ailleurs [72]. Androzio [73] était un chanoine de Lorette, entré dans la Compagnie en 1555 et mort en 1575: ses *Opere spirituali* furent publiées en 1579 à Milan par le P. Adorno; elles comprennent, outre le traité sur la Communion, un bref écrit sur la *Méditation de la vie et mort de N. S. Jésus-Christ* et un autre sur le *Louable état des Veuves*: ce dernier ouvre la longue série des livres que les jésuites consacreront à appliquer les principes de la vie spirituelle aux divers états de vie chrétienne. Pour la méditation, Androzio lui aussi, s'en tient aux quatre parties: préparation, représentation, considération et oraison, mais les entend de façon très ignatienne: la représentation est la composition de lieu et l'oraison le colloque final; après la méditation est recommandé le retour sur la manière dont on l'a faite. Lui aussi a le septenaire sur les vertus du Christ; il y joint entre autres un modèle de récitation du *Pater* selon la seconde manière de prier des *Exercices;* le tout très affectif; certains dialogues avec le Christ souffrant font penser à ceux du P. Huby.

Particulièrement fécond fut le P. Gaspar Loarte [74] qui

---

70 SMV., IX, 1165: ce recueil serait passé presque en entier dans le *Catholicum precationum... enchiridion*, de S. Verepaeus, Anvers, 1588; si, comme le dit le P. A. SCHROTT (*Das Gebetbuch...* Zeitschr. f. kath. Theol. 1937, p. 11) la première édition de l'*Enchiridion* est de 1563 ou au moins de 1570, ce seraient plutôt les jésuites vénitiens qui se seraient inspirés de lui.

71 Né en 1530, jésuite à Rome, 1550, meurt en 1591; SMV., I, 633; FOUQUERAY, I-II, passim; F. BRAND., *P. E. Augerius « Frankreichs Canisius »*. Cleve 1903 et *Die Katechismen des E. Augerius*, Fribourg Br., 1917.

72 Plus loin, chap. IX, p. 369 ss.

73 SMV., I, 381; DSP., I, 560.

74 Entré en 1552 après avoir été disciple du B. Jean d'Avila, mort à

publia des *Istruzzioni e avertimenti* pour la méditation de la Passion (Rome, 1571) et des mystères du Rosaire (Rome, 1573), un *Conforto degli afflitti* (1574), un traité *delle Sante Peregrinazioni* (1575). Son *Essercitio della vita cristiana*, paru à Venise en 1561, et peut-être plus tôt, tout en gardant un caractère pratique et concret, forme déjà un vrai petit traité de la vie spirituelle; nous y retrouvons encore deux septenaires de méditations sur la Passion et sur les grandes vérités, pour le matin et le soir de chaque jour de la semaine; une dizaine de chapitres sont consacrés à la correction des défauts et à la lutte contre les tentations [75].

Plus amples d'allure sont les traités de Jean Bonifacio et d'Adrien Adriaensens. Bonifacio [76], pendant trente-sept ans professeur de grammaire, publia à Salamanque en 1575 une *Christiani pueri institutio adolescentiaeque perfugium* qui, s'il est d'un grand intérêt pédagogique, contient aussi, comme le *de Sapiente fructuoso* (Burgos, 1589) du même auteur, beaucoup de conseils ascétiques pour la formation des enfants et le bien de leurs maîtres.

Adriaensens [77], entré à Louvain en 1546, supérieur en 1551 dans cette ville où il meurt en 1580, y publie, à partir de 1567 un série de traités en flamand sur la pauvreté, l'obéissance, la confession, la vie religieuse, la vie active, la « Montagne spirituelle » (*Een gheestelijcken Berch*, 1568), où il parle de la vie de crainte et de la vie parfaite. Le plus connu de ses ouvrages, *Van Dinspreken des Heeren*, 1569, fut traduit en latin, *de Divinis inspirationibus*, Cologne, 1601; ouvrage considérable, touffu, plein de digressions, mais qui présente un ensemble de doctrine très remarquable sur les motions intérieures de la grâce et le discernement des esprits: on peut dire qu'il ouvre déjà la voie aux traités plus vastes que nous allons voir se multiplier à la période suivante.

A vrai dire, quelques jésuites se sont bien essayés à com-

Valence en 1578; SMV., IV, 1879, cf. RIVIÈRE, *Addit. et Corr.*, p. 234, n. 574.

[75] Le P. Annibal FIRMANI (1532-1559 † Lorette, 1595) publie vers 1571 un petit volume *Della giocondità dell'animo, opera, nella quale si ragiona in che modo si possono conoscere, vincere le passioni ed acquistare la libertà dell'animo;* SMV. III 750.

[76] Cf. J. DELBREL, *Juan Bonifacio*, Paris, 1894; F. G. OLMEDO, *Juan Bonifacio*, Santander, 1938.

[77] SMV., I, 57; DSP., I, 222-223 (de Moreau).

poser de tels traités dès l'époque qui nous occupe: mais leurs compositions sont restées inédites; ainsi le P. Jean de la Plaza[78] avait composé deux traités, sur *Notre Seigneur Jésus-Christ et son imitation,* et sur *les Trois voies spirituelles conformément à nos Exercices,* et nous avons mentionné déjà les écrits de Polanco. Cependant les plus importants de ces inédits semblent être ceux laissés par le P. Antoine Cordeses[79]. Un manuscrit de Londres[80] contient trois traités de lui: un *Traité sur les trois vies,* un sur *la voie Purgative,* et un sur *l'Oraison mentale.* Cordeses entend la vie active de l'étude des sciences, de la pratique des vertus morales, de l'exercice des arts mécaniques; la vie contemplative peut être naturelle ou surnaturelle, et celle-ci spéculative ou pratique, d'où la différence entre théologie scolastique et théologie mystique: celle-ci s'élève à Dieu par la purification, l'illumination et l'union qui se réalise grâce aux dons du Saint-Esprit, aussi bien dans l'action que dans le repos. Enfin la vie mixte unit les deux, vie active et vie contemplative, union facile en théorie, difficile en pratique, les uns sacrifiant la prière à l'action, les autres négligeant l'action pour la prière. A propos de la voie purgative, on notera le ch. 8 du second traité, sur la purification par l'amour. Pour l'oraison, la distinction fondamentale, selon Cordeses, est celle entre l'oraison mentale intellectuelle et l'oraison mentale affective. Pour la première, il distingue pensée (cogitación), méditation et contemplation, celle-ci pouvant n'être qu'un simple repos de l'intelligence ou

---

78 Né en 1527, entré en 1552 à Alcalá, parti en 1574 pour le Mexique, où il meurt en 1602; ses traités sont conservés dans un Ms. de la bibliothèque de Guadalajara, 150, 8°, f. 77-124; cf. P. DUDON, RAM, 13 (1932), p. 30; SMV, VI, 885-886. [cf. J. M. MARCH, *El Dr. P. Plaza y la indiferencia,* Manresa 12 (1936). p. 82-83, lui attribuant un traité que le P. March avait publié anonyme ibid. 6 (1930), p. 250-258; C. ABAD. *Pláticas del P. Juan de la Plaza,* ibid. 16 (1944), p. 40-57; R. GARCÍA VILLOSLADA, *El P. Juan de la Plaza y el Bto Avila, los Avisos para la oración,* dans Maestro Avila 1 (1947), p. 429-442].

79 Né en 1518, jésuite à Barcelone, 1549, étudie à Gandie sous Oviedo, meurt en 1601; cf. ASTRAIN, III, 180-189, et surtout P. DUDON, *Les idées du P. Antonio Cordeses sur l'oraison,* RAM, 12 (1931), p. 97-115; 13 (1932), p. 17-35; on y trouvera p. 23, 28 et 18 une analyse détaillée des trois traités; voir aussi dans Razón y Fe, 118 (1939), p. 354-357 un article du P. A. YANGUAS, *Un autor español desconocido,* et ibid. 124 (1941) 109-150, *La oración afectiva infusa del P. Cordeses y la contemplación infusa de Santa Teresa de Jesús.*

80 British Museum, Add. 20915, f. 206-238.

résulter d'une action spéciale du Saint-Esprit pour élever l'intelligence par ses dons. L'oraison affective peut être simples aspirations, repos de la volonté en Dieu ou oraison affective élevée (« suspendue »), due à l'action de Dieu en l'âme... On reconnaîtra dans ces pensées à la fois un héritage des idées médiévales, de celles en particulier d'Hugues de Balma [81] et d'Henri Herp, et une anticipation des chapitres classiques d'Alvarez de Paz sur l'oraison affective, anticipation, du reste, qui n'a rien de fortuit, Alvarez de Paz ayant manifestement utilisé dans ces chapitres les écrits de Cordeses [82].

Plus important encore est un manuscrit de la Bibliothèque municipale de Porto [83] contenant l'*Itinerario de la perfección cristiana,* où Cordeses fait un exposé complet de sa doctrine spirituelle, centrée sur l'oraison considérée comme le moyen essentiel pour arriver à la perfection (on reconnaîtra là l'influence d'Oviedo). Après quelques généralités sur l'oraison, l'auteur introduit sa distinction d'oraison intellectuelle et affective, traite de la première et de l'ordre à y suivre, qui comprend sept étapes (jornadas), sur lesquelles il s'étend ensuite longuement: pénitence, mortification, vertus morales, vertus théologales, dons du Saint-Esprit, contemplation et union à Dieu; suivent seize chapitres sur « la voie de l'oraison affective », où il est question des formes et degrés de l'amour divin unitif. Cette simple table de matières permet d'entrevoir pourquoi, en dépit d'instances renouvelées encore auprès de Vitelleschi en 1629 [84], ce traité, par ailleurs si intéressant,

---

[81] On notera que le *de Mystica theologia* d'Hugues de Balma se lisait alors dans la collection des *Opuscula* de S. Bonaventure que nous allons trouver parmi les livres recommandés aux jésuites.

[82] Voir A. Yanguas, *Alvarez de Paz et l'oraison affective*, RAM., 19 (1938) p. 379-393.

[83] C'est le P. J. de Aldama qui a découvert ce manuscrit et c'est à son obligeante communication que je dois les détails ci-dessus; il a donné le sommaire de l'Itinerario et en a publié un extrait — 6 chapitres de la « jornada quinta » — dans son article: *A. Cordeses, Los dones del Espíritu Santo*, Archivo teológico granadino 4 (1941), p. 119-135. Il est souhaitable qu'il puisse éditer ou faire éditer tout l'ouvrage.

[84] Sur ces instances, voir Uriarte, *Catálogo razonado*, I, n. 1076, p. 362, qui signale une traduction italienne de ce traité parue à Florence en 1607; Uriarte-Lecina, *Escritores*, II, 283, signalent une autre édition italienne de Messine, 1627, portant le nom de Cordeses; au même endroit sont indiqués des manuscrits disparus et un qui existe peut-être encore, aux Archives de la Province de Tolède S. I., n. 1407 7°; Smv. II, 1435.

est resté manuscrit, au moins dans son texte original: il gardait trop la marque des idées pour lesquelles l'auteur avait eu des difficultés avec le P. Mercurian, comme nous aurons à le dire tout à l'heure.

LES LECTURES SPIRITUELLES

Ayant eux-mêmes publié peu de chose en fait d'écrits spirituels, que lisaient alors les jésuites pour nourrir leurs âmes, en attendant d'avoir une littérature domestique propre en cette matière? La question est d'importance, puisqu'elle nous permettra de constater les influences spirituelles qui sont venues se joindre à celle, évidemment prépondérante, d'Ignace et de ses disciples, dans le développement qui aboutira aux grandes synthèses doctrinales des auteurs du XVIIe siècle.

Le document principal à cet égard est la liste des livres recommandés au n. 8 des Règles du Maître des Novices, imprimées pour la première fois en 1580 dans l'édition des Règles de Mercurian [85]; Diadoque, qui y est cité, ayant été édité pour la première fois par le jésuite Turrianus à Florence en 1573, la liste, dans sa forme actuelle, a donc été compilée entre ces deux dates et nous fait connaître les sources auxquelles à ce moment les formateurs des jeunes jésuites étaient invités à aller puiser leur doctrine spirituelle; on ajoute du reste que, de ces livres, ils ne feront lire aux novices eux-mêmes que ceux « qui conviennent à notre institut, pour qu'ils ne risquent pas d'y prendre des idées étrangères à cet institut ou de subir quelque dommage que ce soit ». Voici la liste:

Basile, *Ascetica* et *Règles*
Grégoire, *Moralia*
Augustin, *Confessions* et *Méditations*
Bernard
Bonaventure, *Opuscules*
Cassien
Homélies de Dorothée, de Macaire, de Césaire évêque d'Arles

---

[85] Cette liste figure encore dans l'édition des Règles de l'*Institutum Soc. Iesu,* Florence, 1893, III, p. 121; elle a disparu dans la récente révision de ces Règles, Rome, 1932.

Opuscules d'Éphrem, de Nil, de l'abbé Isaïe
Diadoque
Hugues de S. Victor, *de Claustro animae*
Richard de S. Victor
Humbert [de Romans], *de Eruditione religiosorum*
Innocent III, *de Contemptu mundi*
Thomas a Kempis, *de Imitatione Christi* et ses autres opuscules
Vincent [Ferrier], traité *de Vita spirituali*
Louis de Blois, œuvres
Denys le Chartreux, *Opuscules*
Albert le Grand, *de Virtutibus*
Lettres de Catherine de Sienne
Ludolphe, *de Vita Christi*

Historiens:
Grégoire de Tours, *de Gloria confessorum* et vie de S. Martin
Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*
Sulpice Sévère, vie de S. Martin
Vitae Patrum choisies; Vie des Saints de Lipomani et Surius
Pierre Damien
Pierre de Cluny [P. le Vénérable], *de Miraculis*
Lettres des Indes
Vie de Notre Père Ignace [la *Vita* latine de Ribadeneira parue à Naples en 1572], et autres livres semblables appropriés à l'utilité des novices, parmi lesquels il en choisira quelques-uns pour leur usage.

On notera que dans cette liste établie vingt-cinq ans après la mort d'Ignace ne figure encore aucun des écrits spirituels déjà publiés par des jésuites, en dehors des Lettres des missions et de la Vie de S. Ignace. On peut la compléter par une autre liste de la même époque, contenue dans les Règles du Préfet de lecture au réfectoire, règle 9: parmi les livres indiqués comme pouvant être lus pendant le repas après l'Écriture Sainte figurent plusieurs de la liste précédente; y sont ajoutés l'Histoire ecclésiastique de Nicéphore Calliste et celle de Bède, les Dialogues de Grégoire le Grand, les Lettres choisies de S. Jérôme, Chrysostome, *de Orando Deo, de Providen-*

tia, de Sacerdotio, Ambroise, *de Fuga saeculi, de Bono mortis,* Augustin, sermons et autres opuscules et traités, Homélies choisies des Pères, Catéchisme Romain [86].

Ces listes nous donnent de précieuses indications sur les lectures spirituelles des jésuites, et nous pouvons constater l'influence de ces lectures, celle par exemple de Richard de S. Victor sur l'*Itinerario* de Cordeses, celle de Cassien et des *Vitae Patrum* sur l'*Ejercicio* de Rodríguez. Il ne faut cependant pas se hâter de rien conclure de leur simple silence: n'y figurent, en effet, ni Louis de Grenade, ni le Bx Jean d'Avila, grands amis des jésuites et certainement beaucoup lus par eux: aurait-on, dans cette liste de Mercurian, systématiquement omis les auteurs plus récents? On y trouve cependant Louis de Blois qui venait de mourir en 1566. Toutefois, à cette même époque, il y eut des exclusions portées par Mercurian lui-même. Dans une ordonnance par laquelle il communiquait aux provinciaux les facultés accordées par Grégoire XIII le 8 janvier 1575 touchant la lecture des livres prohibés, ordonnance envoyée dans le cours de cette même année, le général distingue, outre les livres prohibés par l'Église, d'autres écrits qui

86 *Institutum,* Florence, III, p. 144. — Il est intéressant de rapprocher de ces deux listes celle qui plus tard, en 1616, est insérée dans les *Ordinationes generalium,* ch. 3 (*Institut.* Florence, III, p. 265) à l'usage de l'Instructeur du Troisième an, pour lui et ses tertiaires. On renvoie aux deux listes de Mercurian et on ajoute: les *Œuvres complètes* de S. Basile, S. Grégoire Pape, Hugues de S. Victor, celles aussi de Guillaume de Paris, du Chancelier Gerson, de Climaque, de S. Léon et de Louis de Grenade. Apparaissent maintenant: « Ex nostris, Hieronymus Platus *de Bono status religiosi,* B. Rossignolius, Fr. Arias, Ludovicus de Ponte, Alphonsus Rodriguez, Did. Alvarez de Paz »; suivent pêle-mêle Molina le Chartreux, *de Statu sacerdotali,* deux des opuscules de Bellarmin, les Méditations de Nadal, Bruno, Coster, Loarte, Ricci, Pinelli, Capilla, « et alia huiusmodi, praesertim ex nostra Societate »; enfin les opuscules de Diego Stella et les *Avvertimenti spirituali* de Diego Pérez. On notera parmi les livres historiques: Césaire d'Heisterbach, le *Speculum* de Vincent de Beauvais, les Chroniques de S. Dominique et de S. François. En 1599, dans une *Instructio de Praefectis spiritualibus constituendis formandisque* (n. 7-8, *Institut.* Florence, III, 362), Aquaviva dresse lui aussi un programme de lectures spirituelles pour les Pères spirituels: ce sont quelques-uns des noms cités chez Mercurian, comme jésuites Platus et Rossignoli. — D'autres listes de ce genre seraient à signaler, mais qui n'ont aucun caractère officiel, par exemple celles que le P. Ignace Balsamo (1543-1561 † 1618), italien devenu maître des novices et Père spirituel dans les provinces de France. (DSp., I, 1209-1210) insère dans ses *Instructions pour bien prier et méditer et pour être bon religieux* (parues en 1601; dans l'édition latine de 1612, p. 24 et 139).

ou bien contiennent des choses immorales, ou bien « pour quelque autre raison ne conviennent pas aux nôtres »; après quelques prescriptions communes, il s'arrête successivement aux livres d'Érasme et de Louis Vivès, se référant au jugement sur eux de S. Ignace, puis aux écrits des classiques anciens contenant des immoralités. Il ajoute enfin: « Et, étant donné que, même parmi les auteurs de livres spirituels, il s'en trouve qui, malgré leur piété, semblent s'accorder moins bien avec l'esprit de notre Institut, il ne faut pas, en conséquence, en permettre la lecture au hasard et sans discernement (passim et sine delectu): tels sont Tauler, Ruusbroec, Henri Suso, le *Rosetum* [Jean Mombaer], Henri Herp, Raymond Lull, l'*Art de servir Dieu* [Alphonse de Madrid], les œuvres de Gertrude et de Mechtilde, et d'autres du même genre ». Suivent les prescriptions pratiques touchant l'usage de ces diverses catégories de livres [87].

On a discuté sur cette prohibition de Mercurian et on a voulu y voir un acte historique par lequel la Compagnie, abandonnant la voie qu'avaient suivie les authentiques mystiques qu'étaient Ignace et Borgia, s'engageait définitivement dans celle de l'ascéticisme et de l'antimysticisme. Il suffit de rapprocher la liste incriminée de celles que nous venons de citer et qui émanent du même général, au même moment, pour voir l'arbitraire d'une telle interprétation: parmi les livres recommandés figurent des mystiques comme S. Bernard, S. Bonaventure, Richard de S. Victor, Ste Catherine de Sienne, et parmi les livres défendus, ou mieux *réservés*, il y a des ouvrages aussi nettement ascétiques qu'Alphonse de Madrid et surtout Mauburnus, dont le *Rosetum* représente, peut-on dire, le « summum » dans l'emploi des méthodes et industries spi-

[87] Dans les *Ordinationes generalium* de 1616, c. 2 (*Institutum*, Florence, III, p. 259) est inséré un simple résumé de l'ordonnance, ne retenant que les noms de Tauler, Ruusbroec et Harpius. C'est à ce résumé que se réfère H. BREMOND, *Histoire du Sentiment religieux*, VIII, p. 190, l'attribuant à S. Ignace sur la foi du P. Bernard qui, à la suite de Mir, y voyait un passage des *Constitutions* (cf. RAM, 1929, p. 179). Le texte complet original fut publié par REUSCH d'après une copie prise à Munich par Döllinger, dans la Zeitschr. f. Kirchengesch., t. 15, (1895), p. 90 ss.: ce texte concorde, sauf variantes sans importance, avec celui qui est conservé aux Archives de la Compagnie (*Institutum 117*, f. 1) et que le P. E. Raitz von Frentz a bien voulu collationer pour moi — Pour la date voir la note de BRAUNSBERGER dans *Epistulae Canisii*, t. VII (1922), p. 779-782 résumée dans RAM., 1932, p. 97.

rituelles. Autre a donc été le critère selon lequel Mercurian a fait son choix, et il n'est pas facile de le discerner un peu nettement: il semble en tout cas qu'une part prépondérante dans cette décision soit à faire au souci d'écarter les lectures qui risquaient de détourner les jésuites de leur vocation de service apostolique, en leur faisant trop rechercher l'union à Dieu dans l'introversion et le dégagement de tout le sensible et l'extérieur. Là, en effet, nous allons le voir, se manifestaient alors même des tendances qui préoccupaient Mercurian et contre lesquelles il réagit vigoureusement.

Difficultés et controverses

Le fait de devoir demander au dehors un aliment pour les lectures spirituelles, non seulement des religieux déjà formés, mais même des novices n'ayant encore qu'une idée très imparfaite du caractère propre de leur vocation; le fait aussi de recevoir en grand nombre, dans un ordre tout récent, et d'être obligé de placer sans tarder à des postes de direction des hommes déjà mûrs, souvent déjà théologiens distingués ou prêtres ayant occupé de hautes situations, apportant en tout cas un esprit ayant son individualité et ses tendances propres: ces faits, pour la Compagnie comme pour tous les ordres nouvellement fondés, pouvaient être, surtout après la disparition d'Ignace, la source de graves dangers. La puissante personnalité du fondateur n'étant plus là pour imposer à tous avec son autorité incontestée l'idéal si fermement tracé par lui, plus d'un ne sera-t-il pas tenté de substituer insensiblement à cet idéal un autre plus voisin des conceptions courantes à cette époque dans les milieux religieux?

Il n'y a pas à s'arrêter ici longuement sur le danger, commun à toute spiritualité de vie apostolique, de laisser l'action extérieure affaiblir la vie intérieure et partant l'esprit vraiment surnaturel. Du vivant même d'Ignace, il y avait eu le fléchissement, si douloureux pour lui, d'un de ses premiers compagnons, Simon Rodrigues, qui, au milieu de ses succès à la cour de Portugal, avait laissé l'esprit religieux s'abaisser en lui et autour de lui: lorsque, en 1552, le saint cherche à porter remède à la situation en déplaçant Rodrigues, celui-ci n'obéit qu'au bout de plusieurs mois et après son départ éclate une crise, au cours de laquelle la Province de Portugal perd

un nombre considérable de ses religieux et ne retrouve son assiette que peu à peu sous l'action de Mirón et de Nadal [88]. Pendant la période qui nous occupe, on rencontre aussi quelques semblables « déchéances spirituelles », selon le mot du P. Astrain. La plus connue est celle d'Araoz qui, après avoir été avec Borgia le fondateur des provinces d'Espagne, traînera jusqu'à sa mort en 1574, une vie encombrée de relations avec la cour, avec Ruy Gómez en particulier, et sans fécondité apostolique [89]. François Strada, lui aussi, après des triomphes comme prédicateur qui le faisaient mettre par S. Ignace au premier rang pour donner les Exercices de la première semaine, ira jusqu'en 1584, se reprenant par moments, se laissant aller la plupart du temps à une vraie neurasthénie qui lui fait trouver insupportable la vie de communauté et l'entraîne à vivre souvent au dehors, chez des amis, le détournant de tout travail apostolique, au point de mériter le nom de « cartujo », le chartreux [90].

D'autres difficultés vinrent, au même moment, de la rigueur exagérée de certains supérieurs, comme le P. Bustamante, ou des extravagances oratoires d'un P. Baptiste Sánchez [91]. Certains auraient voulu pour la Compagnie, l'usage des punitions corporelles, prisons et ceps, en usage dans des ordres anciens [92]. Tout en étant, nous l'avons vu, singulièrement énergique à imposer réprimandes et autres humiliations allant à faire progresser les âmes dans la voie de l'abnégation, Ignace, et avec lui ses successeurs, ne voulaient pas entendre parler de contraintes matérielles, bonnes uniquement à plier extérieurement les hommes, non à sanctifier intérieurement leurs âmes; pour les incorrigibles, la seule solution admissible était le renvoi de la Compagnie.

---

88 Astrain, I, p. 585-637, P. Dudon, *S. Ignace,* p. 420 ss.; le P. F. Rodrigues, dans son *Historia da Companhia de Jesus na assist. de Portugal,* I, Porto, 1931, 2e partie, p. 1-281, est beaucoup plus favorable à Rodrigues: mais les documents publiés dans les MHSI, *Scripta de S. Ignatio,* I, p. 666-707, suffisent à eux seuls pour rendre impossible une réhabilitation complète de Simon.

89 Astrain, II, 482 ss.

90 *Ibid.*, II, 489 ss.

91 *Ibid.*, II, p. 267 ss.; 492 ss.; en particulier p. 81-85, sur les menées des rigoristes dans la province d'Andalousie avec Fr. Vázquez, Arias, del Castillo.

92 Borgia lui-même les réclamait au début à S. Ignace: c'était encore l'ancien vice-roi qui parlait en lui, comme note le P. Suau, *Hist. de S. Fr. de Borgia,* p. 313.

Mais la question la plus délicate, celle où l'influence des anciennes écoles pouvait le plus être une source de tendances divergentes et qui ne recevra sa solution définitive que sous Aquaviva, fut alors celle de la mesure et de la forme de l'oraison mentale.

Nous avons vu plus haut S. Ignace réagir vigoureusement contre les désirs de vie érémitique manifestés à Gandie par Oviedo et Onfroy, supprimer les heures multiples d'oraison imposées dans la plupart des maisons d'Espagne, et maintenir inflexiblement, avec l'intensité de vie intérieure indispensable pour atteindre le but de la Compagnie, le caractère propre de cette vie intérieure, non moins nécessaire pour ne pas se laisser détourner de ce même but, de cette *fin* sur laquelle nous avons entendu Nadal revenir sans cesse dans ses instructions de visiteur [93].

Dans les années qui suivent la mort du saint, ces mêmes tendances continuent à se faire jour de diverses manières sur certains points des provinces d'Espagne: parfois elles s'unissaient au rigorisme dont nous venons de parler, comme chez le P. François Vázquez qui, recteur du noviciat de Montilla, épuisait ses novices de rigueurs et de travaux exagérés dans les hôpitaux, « passant lui-même tout le jour dans sa chambre à lire des livres, sans s'occuper ni du gouvernement de la maison, ni des ministères auprès du prochain » [94]. Ailleurs c'était un attrait de la vie solitaire qui poussait de nombreux jésuites à passer chez les chartreux: en avril 1574, le P. Román, recteur de Valence, se plaint qu'en peu de temps cinq des religieux de son collège sont allés à la chartreuse de cette ville qu'il va jusqu'à appeler « la polilla nostra », notre teigne [95]. Il semble bien, en effet, que dans ces passages si nombreux, il y avait plus d'une fois vocation illusoire: on en aurait, s'il le fallait, une confirmation dans les discussions soulevées, à la IIIe et à la IVe Congrégations générales (1573 et 1581) sur le cas de ceux qui, après être passés à la chartreuse, demandaient à être de nouveau admis dans la Compagnie [96]: si on

---

93 A Rome même, GONZALES DE CAMARA nous raconte l'histoire du groupe formé par le P. Soldevilla, *Memoriale*, n. 50, *Scr. de S. Ign.* I, p. 177; *Fontes Narr.*, I, p. 557-559.

94 ASTRAIN, III, p. 81-82; on appelait ces hommes « recoletos ».

95 *Ibid.*, p. 76-77.

96 Congr. III, décret 45; Congr. IV, décret 66; *Institutum*, Florence, II, p. 228, 261.

doit revenir par deux fois sur le droit qu'ils prétendaient avoir à exiger leur réadmission, c'est que le cas est relativement fréquent. Un exemple curieux est celui du P. André Capilla, laissant là la maison dont il était recteur pour passer à la chartreuse, sans même attendre qu'on ait pourvu à son remplacement, revenant dans la Compagnie, appelé à Rome par Borgia, et là faisant de nouveaux essais de vie carthusienne, jusqu'au moment où, muni d'un indult de Pie V, il l'embrasse définitivement en 1569; en 1587 il devient évêque d'Urgel, où son premier soin en arrivant est de fonder un collège de jésuites [97].

Ce sont ces diverses tendances qui contribuèrent à la décision de Mercurian d'envoyer des visiteurs dans les provinces d'Espagne, et c'est la crainte de voir en résulter une déformation du véritable esprit de la Compagnie, qui explique la rigueur des mesures prises par lui dans deux affaires qui touchaient directement cette question de l'oraison des jésuites, l'affaire de Cordeses en 1574 et celle de Balthasar Alvarez en 1578; épisodes d'autant plus intéressants qu'il s'agissait de deux religieux parmi les plus saints et les plus estimés d'Espagne, auxquels, après comme avant, leurs supérieurs ne cessèrent de confier les plus hautes charges et de manifester la plus grande confiance [98].

---

97 DSp. II, 117-119.

98 Le P. Dudon a étudié en détail les deux épisodes: *Les leçons d'oraison du P. B. Alvarez,* RAM 2 (1921), p. 36-57, et: *Les idées du P. A. Cordeses sur l'oraison,* ibid, 12 (1931) p. 97-115; voir aussi Astrain, III, p. 180-196. — Si intéressants que soient ces épisodes, il est cependant manifestement exagéré de voir dans le second d'entre eux avec H. Bremond « un événement au sens rigoureux du mot, une de ces grandes expériences, chargées de sens, cruciales, si l'on peut dire, telles que l'histoire des idées n'en voit naître que de loin en loin au cours des siècles. Que les Supérieurs [de la Compagnie] rencontrant pour la première fois à visage découvert la philosophie traditionnelle de la prière, aient d'abord reculé avec effroi, puis à cette philosophie en aient opposée une autre plus conforme, disaient-ils, seule conforme à la pensée du fondateur, voilà une aventure mémorable et en elle-même, et par l'orientation qu'elle imposera aux spirituels de la Compagnie future. Date critique pour nous, puisqu'elle marque la première éclosion de cette doctrine spirituelle qui s'étale aujourd'hui sans voile... *l'ascéticisme* ». *Histoire de Sentiment religieux,* VIII, p. 229. cf. 248 ss. Je ne m'attarderai pas à discuter les « simplifications » historiques accumulées dans ces quelques lignes et dont, on le sait le brillant écrivain était trop coutumier. Parler, par exemple, de « la *première fois* que les Supérieurs rencontrèrent la philosophie traditionnelle de la prière », c'est-à-dire, selon H. B.

On a lu plus haut les conseils de prudence donnés dès 1570 par François de Borgia à Cordeses, trop pressé de pousser toutes les âmes sans distinction vers une oraison simplifiée d'amour divin. Quelques années plus tard, quand, après l'élection de Mercurian à laquelle il avait pris part, il devint provincial de Tolède en 1574, Cordeses eut occasion d'exposer ses idées sur la vie spirituelle au P. Antonio Ramiro, en particulier la manière dont il entendait l'oraison affective qu'il recommandait partout. Ces idées parurent à Ramiro dangereuses pour le véritable esprit de la Compagnie et propres à entretenir des tendances et des pratiques contre lesquelles les supérieurs généraux avaient déjà eu à lutter: il rappelait entre autres deux exhortations faites par Borgia à Barcelone et à Valence pour blâmer le mode d'oraison prôné par lui, Cordeses [99]. N'arrivant pas dans ces entretiens à convaincre son provincial, Ramiro écrivit le 2 avril 1574 une longue lettre à Mercurian [100]; d'autres avis parvinrent dans le même sens à Rome, où Cordeses lui-même envoya le livre qu'il avait composé sur l'oraison, celui, semble-t-il, dont nous avons parlé tout à l'heure. Dès le 1er mai le général écrivait à Cordeses qu'on examinerait son livre, mais qu'en attendant « ni en public, ni en particulier, il ne parle d'autres manières d'enseigner l'oraison que de celles qui sont dans les Exercices de N. P. S. Ignace de sainte mémoire, sans rien ajouter ni retrancher, puisque chacun peut y apprendre clairement la manière de prier propre à la Compagnie » [101]. Le 29 août, Cordeses envoyait un mémoire justificatif, se basant sur le fait des difficultés que beaucoup rencontraient à méditer, et assurant qu'il n'avait enseigné son oraison affective qu'à ceux qu'il jugeait pouvoir en tirer profit [102]. Mercurian répondit le 25 novembre de la même année 1574 par une très importante mise au point

---

la conception strictement mystique de la prière, c'est supposer que ni S. Ignace, ni Laínez, ni Borgia, n'avaient rien vu du courant contemplatif si fort en Espagne, c'est en particulier effacer toutes les directions donées par Ignace à Nadal et toutes les instructions de celui-ci sur l'oraison.

99 Dudon, RAM, 1931, p. 99 ss.; 104.

100 Analysée par Dudon, RAM. 1931, p. 99-107; plus brièvement par Astrain, III, 182-185.

101 Astrain, III, 185.

102 Dudon, p. 108-110.

de sa pensée [103]. Le point fondamental sur lequel il revient à plusieurs reprises, c'est que, pour le religieux de la Compagnie, l'oraison n'est pas une fin, mais un moyen; que par conséquent, en insistant trop sur les faveurs que Dieu y accorde, en montrant trop dans la méditation un chemin vers le repos de la contemplation, on risque de porter les âmes à se détourner de ce qui peut troubler ce repos, savoir les œuvres de zèle, fin propre de la Compagnie. Et il rappelle à quels inconvénients ont abouti en Espagne ces tendances trop contemplatives, défaut d'obéissance, d'esprit apostolique, etc. Donc ne pas enseigner cette oraison contemplative: si Dieu veut y élever quelqu'un, il est le maître; mais il ne faut pas devancer son action; se contenter d'enseigner les formes d'oraison contenues dans les Exercices. Cordeses accepta humblement les directions reçues; il mourra saintement, victime de la peste, en 1601.

Sur le cas de Balthasar Alvarez [104], nous sommes plus largement informés, soit dans la vie écrite par son disciple Louis de la Puente, soit dans les divers documents publiés par Astrain et de la Torre. Déjà en 1573, le provincial de Castille, Gil González Davila, et son successeur en 1574, le P. Jean Suárez, s'étaient inquiétés de la forme d'oraison pratiquée et enseignée par Alvarez; les explications données par celui-ci semblent avoir calmé ces premières préoccupations. En 1577, il est recteur du nouveau noviciat de Villagarcia en Castille: le visiteur Diego de Avellaneda lui ordonne de s'en tenir, aussi bien pour lui que pour les autres, aux manières de faire oraison enseignées dans les *Exercices,* ajoutant que, s'il y avait quelque chose à y ajouter, cette direction nouvelle devait venir de Rome, et non d'initiatives particulières. En février 1578, le visiteur envoie à Rome copie des instructions données par lui, et le 20 mai il reçoit pleine approbation de

---

103 Texte original castillan dans ASTRAIN, III, 186-189; DUDON, p. 110-113.

104 Balthasar Alvarez, né en 1535, jésuite en 1555, prêtre en 1558, ministre de 1559 à 1566 à Avila où, tout jeune, il dirige sainte Térèse (voir *Vida,* c. 24-26; 28; 30), maître des novices à Medina del Campo, puis recteur de diverses maisons, visiteur de la province d'Aragon en 1579, donc, on le remarquera, au lendemain des difficultés dont nous allons parler; provincial de Tolède en 1580, il meurt à peine nommé; voir L. DE LA PUENTE, *Vida del P. B. A.* éd. de la Torre 1880; rééd. Madrid 1920, avec en appendices de nombreux documents.

toutes les mesures prises pour faire disparaître de la province le « modo peregrino de orar » trouvé chez quelques-uns [105].

Sur ce qu'était cette manière de faire oraison de Balthasar Alvarez, nous avons, rédigées par lui-même deux relations, une présentée en 1573 au P. Jean Suárez et l'autre remise en 1577 à Avellaneda [106]. Ce qui ressort très clairement de ces deux documents, et est pleinement confirmé par les dires de La Puente (grand mystique lui-même) dans sa vie du P. Balthasar, c'est que celui-ci fut élevé, à partir de 1567 environ, à une oraison de contemplation infuse nettement caractérisée. Aux jeunes religieux qu'il avait à diriger, il ne négligeait certes pas d'enseigner les méthodes d'oraison contenues dans les Exercices: encore moins omettait-il de leur inculquer la parfaite abnégation demandée par S. Ignace et dont lui-même donnera des exemples héroïques dans son obéissance à Avellaneda. Mais, il le dit expressément, il leur enseignait aussi le prix de la contemplation infuse et, ceux qui lui semblaient y être appelés de Dieu, il les invitait à une forme de prier plus simple et plus reposée qui les préparerait au don de Dieu, si ce don devait leur être fait. Il tenait fermement qu'il n'y avait aucune opposition entre les méthodes des Exercices et cette oraison, pour laquelle ces méthodes étaient la meilleure préparation; qu'il n'y avait surtout aucune incompatibilité entre cette oraison et la vie apostolique propre de la Compagnie. Enfin Dieu est le maître et, à qui prépare généreusement son âme, il a coutume de ne pas refuser ses dons, « surtout à qui doit se dévouer au salut du prochain », dira La Puente, interprétant la pensée de son maître [107].

En face de ces idées de Balthasar Alvarez, Avellaneda dans son mémorial se défend de vouloir en rien détourner les âmes de la contemplation; mais à enseigner celle-ci, il faut, dit-il, le faire conformément à la doctrine des grands docteurs, de S. Augustin, de S. Grégoire, de S. Thomas, et conformément

---

105 Dans ASTRAIN, III, p. 193-194, le mémorial laissé par Avellaneda.

106 La première est citée en grande partie dans la vie par LA PUENTE aux chapitres 13 et 41; la seconde a été éditée par LA TORRE dans ses Appendices, App. XIX, ed. Madrid, 1920, p. 471-493. — Du P. B. Alvarez le P. LARA a édité un volume de *Pláticas y exposicion de las Reglas generales de la C. de J.*, Madrid, 1910; on trouvera dans URIARTE-LECINA, I, p. 143-148, un relevé très complet des écrits et fragments publiés dans la *Vie* et ses appendices, ou encore manuscrits.

107 *Vida del P. B. A.*, c. 14, n. 2; bonne analyse des documents dans DUDON, RAM, 1921, p. 43-51.

aussi à celle de S. Ignace qui, dans ses *Exercices* « donne matière à contempler et conduit à la solide contemplation ». Mais la contemplation telle que l'enseigne Alvarez, la « contemplation élevée », suppose une bien plus longue préparation et est bien plus rare qu'il ne le donne à entendre, risquant par là d'occasionner de dangereuses illusions [108].

Il semble que cette réponse d'Avellaneda, telle du moins que nous la résume Astrain, n'évitait pas certaines confusions entre les diverses oraisons qui sont qualifiées de « contemplation », qu'en tout cas elle dépassait sûrement la mesure en interdisant au P. Balthasar de pratiquer lui-même cette contemplation *élevée* et en lui ordonnant de s'en tenir personnellement aux modes d'oraison des Exercices. Nous savons par le visiteur lui-même et par le provincial, que le saint recteur se soumit humblement aux directions reçues, qu'il détruisit ses instructions et cessa de donner les enseignements qu'on désapprouvait [109]. Qu'en fut-il dans la suite de son oraison personnelle? Retourna-t-il purement et simplement aux méthodes des Exercices? Comme le note le P. Dudon [110], nulle part son biographe La Puente ne le laisse supposer: sur ce point du moins nous pouvons croire que l'interdiction qui figure bien dans le mémorial d'Avellaneda ne fut point maintenue. D'autant plus que, s'il est certain que Mercurian approuva *en général* tout ce mémorial du visiteur, rien ne nous permet de supposer qu'il ait entendu en couvrir de son autorité tous les détails: il n'ignorait pas, en effet, les défauts de ce visiteur, son manque de douceur et d'équilibre dans les procédés, défauts dont il allait peu après, en janvier 1580, et toujours aux dépens d'Alvarez, donner un éclatant exemple dans l'affaire de Dona Magdalena de Ulloa [111].

Toutefois le P. Dudon a raison de maintenir que, « entre les vues d'Alvarez et celles de Mercurian, il y a désaccord » [112]. Mais ce désaccord porte-t-il sur une question de doctrine ou sur une simple règle pratique de conduite? Il semble, en effet, à lire les mémoires d'Alvarez, que sa doctrine est irréprochable, que c'est purement et simplement celle que l'Église canonisera dans Térèse d'Avila, un temps la dirigée du P. Baltha-

---

108 ASTRAIN, III, p. 193.
109 *Ibid.*, p. 191.
110 P. 55.
111 Voir le détail de cette affaire dans ASTRAIN, III, p. 89-92.
112 RAM., 1921, p. 52.

sar, et celle que reprendra Louis de La Puente, qui avoue tenir de lui le meilleur de son enseignement et sera universellement reconnu dans la Compagnie comme un maître des plus sûrs. Lui-même du reste, La Puente met les difficultés rencontrées par son héros uniquement sur le compte des exagérations et du zèle indiscret de disciples maladroits. Nous pouvons admettre que cette cause a contribué à faire naître ces difficultés: mais elle n'est pas la seule, puisque, en définitive, ce sont les mémoires mêmes d'Alvarez qui ont été désapprouvés par Avellaneda, avec l'assentiment de Mercurian.

Celui-ci, tout le montre et nous en avons eu une preuve de plus dans le décret rappelé tout à l'heure sur les livres spirituels à ne pas laisser lire, était vivement préoccupé par les ennuis et les désordres que causaient en Espagne les quelques groupes de jésuites à tendances trop contemplatives et rigoristes; il craignait par-dessus tout de voir ses religieux ne plus comprendre le but et la forme de vie originale qui leur avaient été fixés par le fondateur, et se laisser peu à peu glisser dans le courant des conceptions reçues jusqu'alors sur la vie religieuse, courant favorisé par le mouvement contemplatif si fort alors en Espagne. Contre ces dangers, le remède essentiel lui paraissait être la fidélité intransigeante aux principes et aux pratiques enseignées par Ignace dans les *Exercices*: de là son insistance à y ramener inlassablement et à écarter tout ce qui, excellent peut-être en soi, semblait s'éloigner de cet enseignement, ne fût-ce que pour ajouter quelque chose. De là par conséquent son attitude en face de l'oraison affective de Cordeses et de l'oraison de silence d'Alvarez; plus tard nous verrons Alvarez de Paz insérer dans son *de Inquisitione pacis* tout le fond du livre de Cordeses, comme La Puente vulgarisera la doctrine du P. Balthasar: mais au moment précis où nous sommes, le général voit surtout les conséquences pratiques que pouvaient avoir ces idées, conséquences qui n'étaient peut-être pas aussi étroitement liées qu'il le croyait à de telles idées, qui dérivaient bien plus de l'état général des esprits, mais dont on ne peut nier qu'elles ne furent, en effet, parfois très fâcheuses. Aurait-il pu procéder avec plus de doigté et de nuances, en sauvegardant mieux ce qu'il y avait d'excellent dans la formation donnée par ces deux hommes si saints et si remarquables? On peut croire qu'il eût été mieux de distinguer davantage la question de fond et la question d'opportunité, de ne pas enfermer non plus si stricte-

ment la vie spirituelle dans le cadre matériel des *Exercices:* nous allons voir des hommes touchant Aquaviva d'aussi près que les pères B. Ricci et Rossignoli se montrer singulièrement plus larges dans leurs conseils sur l'oraison, et ne faire en cela que suivre la voie marquée par le même Aquaviva dans sa lettre de 1590.

Ce qui, en tout cas, reste indubitable, c'est que nous sommes là en présence non d'un « événement », mais d'un simple incident, d'une manœuvre défensive un peu rude, d'un coup de volant un peu fort qui secoue la voiture, mais n'en change en rien la direction générale. Une telle controverse naît avant tout de l'ensemble de la situation, telle qu'elle se dégage pour cette époque de ce qui a été dit dans ce chapitre. Ignace a tracé, nettement et définitivement, le plan du grand organisme que doit être la Compagnie; il a laissé, formés par lui, un groupe d'hommes de premier ordre et surtout de saints; ces premières années qui suivent sa mort sont incomparables de vitalité, de générosité, de fécondité au service de l'Église: mais l'extraordinaire développement de la Compagnie, les incessantes demandes d'hommes obligeant à jeter les recrues à peine équipées en pleine bataille, ne permirent de réaliser que peu à peu l'admirable plan de formation tracé par Ignace: alors que celui-ci, dès 1547, faisait développer à Simon Rodrigues les raisons d'avoir des maisons spéciales pour former les novices, question à laquelle, disait-on, il pensait depuis des mois et des années, c'est seulement en 1566 que Rome aura enfin à S. André du Quirinal sa maison de probation; jusqu'alors les novices étaient formés ou à la maison professe ou au collège [113]. Nous avons vu aussi avec quelle lenteur les jésuites s'étaient mis à publier des livres de lecture spirituelle et comment ils

---

[113] Lettre de Polanco ex commissione à Rodrigues, *Epist. S. Ign.*, I, p. 603. Dans les *Commentariola* de Polanco n. 22; 50, *Polanci Complem.* II, p. 646; 650) nous voyons qu'en 1565 on organise à la maison professe un local séparé avec le P. Ruiz comme maître; peu après on fait de même au collège Romain; enfin l'année suivante 1566, tous les novices sont transférés à S. André à Montecavallo (*ibid.*, 1566, n. 37, p. 664). C'était l'exécution du décret 14 de la IIe Congrégation tenue cette année même 1565; en 1558 la première Congrégation, décr. 127, avait touché la question, mais de façon moins nette (*Institut.*, Florence, II, p. 197; 185; cf. Congr. II, d. 28 et III, d. 31, p. 201; 225). Sur l'organisation de ces premiers noviciats de la Compagnie voir H. Stoeckius, *Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu*, Bonn, 1918: I, *Die Ordnung des täglichen Lebens*, p. 5-124.

ont dû pendant des années aller demander au dehors la matière de leurs lectures: à cela il y avait l'immense avantage du contact large avec la tradition patristique et médiévale; mais, vu le caractère nettement nouveau de la forme de vie religieuse définie dans la Formule de l'Institut, il y avait aussi le danger de puiser dans de telles lectures des idées et des vues qui ne seraient pas facilement assimilées et intégrées dans cette formule nouvelle. D'où les hésitations et les à-coups inévitables que nous constatons.

Ce sera précisément, non seulement sur le plan administratif, mais autant et peut-être plus encore, pour les choses de la vie spirituelle, le rôle capital du long généralat d'Aquaviva d'arriver à la constitution d'une tradition pratique et d'une doctrine propre, complètes, précises, souples et pleinement conformes aux idées essentielles d'Ignace.

CHAPITRE VI

AQUAVIVA (1581-1615)

L'HOMME

Claude Aquaviva, fils du duc d'Atri, naquit dans cette ville le 14 septembre 1543: comme cadet, il fut, après une pieuse éducation, orienté vers la carrière ecclésiastique, et étudia le droit à Pérouse, en même temps que l'histoire et les Pères de l'Église dont plus tard la lecture restera, au milieu des tracas du gouvernement, son délassement préféré. A vingt ans, il devient camérier secret de Pie IV, puis de Pie V, qui le prennent en particulière affection. C'est la vue de Borgia et de Polanco rencontrés souvent dans les antichambres où les appelaient les affaires, qui lui fait connaître et aimer la Compagnie, vers laquelle il se sent attiré et où, après quelques hésitations, il entre enfin le 22 juillet 1567, reçu par Borgia.

Fini son noviciat, pendant lequel il fut le compagnon de S. Stanislas et de son propre cousin Rodolphe, le Bienheureux martyr de Salsette, il consacre deux ans à l'étude de la théologie. Un instant professeur en 1574, il est arrêté par des crachements de sang et, une fois remis, devient recteur du collège de Naples, puis provincial en 1576; en 1580 il passe au gouvernement de la province de Rome et peu après, le 19 février 1581, il est élu général, à l'âge de trente-huit ans seulement: il allait le rester jusqu'en 1615, pendant trente-cinq ans [1].

---

[1] Chose curieuse, il n'existe aucune biographie complète d'Aquaviva: on trouvera quelques données sur sa vie jusqu'en 1581 dans ASTRAIN, III, p. 211-215, sur l'ensemble de sa vie et ses vertus dans SACCHINI, *Hist. Soc. Iesu*, p. V, lib. 25, n. 33-41, p. 882-893; P. DUDON dans DSP., I, c. 829-834; sa bibliographie dans SMV. I, 480-491; VIII, 1669-1670. — Dans la pré-

Sur sa vie intérieure personnelle, nous savons peu de chose; un trait cependant est signalé par tous ceux qui l'ont connu un peu familièrement: « parmi les autres dons dont il était orné, dominait son très grand attachement aux choses de Dieu, une certaine douceur et suavité de piété qui ne se démentait jamais, que n'étouffait aucun accablement d'occupations, que ne troublait aucune vicissitude des événements ». Ce témoignage de Bernard de Angelis, qui fut son secrétaire pendant quinze ans, confirmé par celui de Sacchini [2], nous montre dans ce grand homme de gouvernement un homme de prière qui faisait ses délices de l'office divin, de la lecture de l'Écriture Sainte et des Pères. Sauf affaires urgentes, nous dit Sacchini, il se réservait la matinée des jours de fête pour lire les Pères, en particulier l'Aréopagite, Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, parmi les grecs, et parmi les latins, Ambroise, Augustin, Grégoire le Grand, Cassien, Cyprien et Léon le Grand. C'est là, dans un esprit de prière lui faisant sans peine trouver Dieu en tout, qu'il puisait cette sérénité, cette égalité d'humeur, cette douceur sans faiblesse qu'on souligne dans sa manière de gouverner. Tel trait de patience et de mortification, raconté de lui par Sacchini, ne déparerait certes pas la vie du saint le plus authentique.

Les *Esercizii spirituali*, écrits en 1571, au début de sa vie religieuse [3], nous renseignent peu sur cette vie intérieure d'Aquaviva, et d'autant moins qu'il est plus difficile de dire s'il

---

face de son édition des *Esercizii spirituali del R. P. Aquaviva*, Acireale, 1908, le P. G. FILITI cite, p. IX, d'après une communication du P. Van Meurs « una vita dello stesso P. Generale, di pagine 172 in-4°, *pubblicata* in italiano durante il pontificato di Paolo V ». Il s'agit en réalité d'une vie *écrite* (mais non *publiée*) sous Paul V et conservée manuscrite aux Archives de la Compagnie (original dans le ms. *Vitae* 144 I, copie moderne dans *Vitae* 144 II; les ms. *Vitae* 145 et 146 contiennent une autre vie, inachevée, d'Aquaviva et des documents, témoignages de contemporains,etc. recueillis en vue de sa biographie. [L'écriture du ms. *Vitae* 144 I et d'autres indices font reconnaître comme auteur de cette vie l'annaliste bien connu François Sacchini; renvoyant à l'*Historia Societatis Iesu* pour l'œuvre de gouvernement, il s'efforce ici de faire revivre le général tel que l'a connu son entourage immédiat.]

[2] B. de Angelis, dans la préface aux *Meditationes in Ps. XLIV et CXVIII*, éditées par lui après la mort du général, Rome, Zanetti, 1616. — SACCHINI, *loc. cit.* n. 38-40.

[3] L'éditeur G. Filiti, pense, p. X, qu'Aquaviva ayant été pendant quelque temps en 1571 chargé d'aider le maître des novices, c'est à ceux-ci qu'étaient destinées ces méditations.

les a vraiment composés lui-même, ou si ce sont simplement des notes prises à propos de sujets de méditation proposés par un autre. En revanche le volume de *Méditations sur les Psaumes XLIV et CXVIII,* trouvées dans ses papiers et éditées au lendemain de sa mort, peuvent nous aider beaucoup plus à pénétrer un peu dans l'âme de ce grand supérieur: elles étaient manifestement le fruit à la fois de ses prières et de ses matinées de lectures patristiques, car elles sont toutes pleines de textes des Pères, comme le seront ses autres écrits, les *Industriae* en particulier, comme le sera aussi le traité de Rossignoli inspiré par lui et si remarquable par son soin de fonder sur la doctrine des Pères ses propres enseignements spirituels.

Nous sommes plus largement documentés sur les vues d'Aquaviva en matière de vie intérieure que sur sa pratique personnelle: de lui, en effet, nous avons deux livres, l'un préparé par de nombreuses ébauches et de longs échanges de vues, mais revu et publié par lui, le *Directoire des Exercices;* l'autre qui est son œuvre propre, les *Industriae ad curandos animi morbos;* en outre une importante série de lettres adressées par lui à la Compagnie sur nombre de questions spirituelles; il y a enfin, très révélatrice de sa pensée, toute son œuvre comme supérieur général en vue d'assurer parmi ses religieux la solidité et la ferveur de la vie intérieure.

L'OEUVRE DE GOUVERNEMENT

Cette œuvre d'« administration spirituelle », selon le mot du secrétaire Bernard de Angelis [4], comprend les décrets des Congrégations générales présidées par Aquaviva et les nombreuses Ordonnances et Instructions envoyées par lui au cours de son long gouvernement.

Il le raconte lui-même, au début de son Instruction aux Supérieurs *de Spiritu* sur l'esprit intérieur, envoyée en 1604 [5], s'étant rendu compte que, après tant d'ordonnances, de visites et d'exhortations, il ne constatait pas encore dans la Compagnie ces fruits de progrès spirituel et de ferveur, que tous désiraient et qu'il était le premier devoir de sa charge de

[4] Dans sa préface à l'*Instructio pro Superioribus, Instit.*, III, 321.
[5] *Ibid.*, c. 1, p. 323.

procurer, il s'était retiré quelques jours avec ses assistants pour prier et réfléchir sur les causes et les remèdes d'un tel déficit. Après de longues et ferventes oraisons, ils avaient conclu que « tous les autres défauts découlaient comme d'une source commune, du défaut d'exécution »: si les instructions et règles déjà existantes étaient vraiment observées, on ne voyait pas ce qui pourrait manquer à la ferveur religieuse. Aussi, cette exécution dépendant en premier lieu de l'action des supérieurs, Aquaviva s'étend longuement sur leur formation et sur la manière dont ils doivent procurer cette exécution. En 1608, certainement sous son inspiration, la VI[e] Congrégation générale constitue une commission chargée d'étudier cette question de l'exécution et vote deux décrets sur les moyens de l'obtenir, décrets qui complètent l'instruction de 1604 et sont à leur tour commentés brièvement dans une nouvelle instruction [6]. Le général revient personnellement une fois de plus sur le même sujet dans une lettre aux supérieurs du 28 septembre 1613 [7].

Ce souci d'aboutir à l'exécution effective n'était pas nouveau, et il continuera à se manifester périodiquement dans les décrets des Congrégations et les lettres des Généraux: mais nulle part il n'apparaît aussi vif, ni aussi lié aux préoccupations de progrès intérieur que chez Aquaviva. Il met en relief un trait de spiritualité très ignatien: compter pour peu les bonnes pensées et même les bons désirs, s'ils restent inefficaces; « c'est dans les œuvres plus que dans les paroles qu'il faut placer le véritable amour » disent les *Exercices*, répétant l'avertissement de S. Jean: « Mes petits enfants, n'aimons pas en paroles et de bouche, mais en action et en vérité » [8]. Le service effectif de Dieu Notre Seigneur, c'est toujours le même but, sans cesse remis sous les yeux.

Exécuter pleinement ce qui est établi par les Constitutions pour la formation spirituelle solide et profonde des novices, qui ne devront donc pas quitter la maison de probation avant la fin des deux ans prévus, qui devront faire exactement les Exercices spirituels en entier, Exercices qu'on ne retardera pas facilement, vu qu'ils sont la principale des

---

[6] Decr. 36-37, *Inst.*, II, 308-310; et *Instructio* 18, *Pro exsecutione urgenda, Inst.*, III, 380-382.

[7] *Epist. selectae ad Superiores*, Rome, 1911, p. 46-53.

[8] Contemplation pour l'amour de Dieu, *Exercices*, n. 230; I Ioan., 3, 18.

épreuves prescrites, et le grand moyen de former les jeunes religieux à une pratique de l'oraison mentale et vocale conforme à leur vocation: voilà à quoi tendent décrets de la Congrégation de 1581 et instructions du Général [9]. Ces dispositions seront complétées par un décret de 1608 imposant une pratique dont l'expérience avait montré les fruits dans les provinces où elle était en vigueur, celle de maintenir quelque temps séparés du reste de la communauté les jeunes étudiants récemment sortis du noviciat, afin qu'ils puissent mieux conserver la ferveur de leur première formation, grâce aux soins spirituels particuliers dont ils seraient l'objet dans ce « juvénat » [10].

Mais cette règlementation du noviciat est-elle bien conforme aux vues d'Ignace: qu'aurait-il pensé de ce souci de *préservation,* lui qui voulait avant tout des novices fortement éprouvés en plein vent? Je crois que là, comme pour d'autres points, pour les décrets sur l'heure d'oraison ou sur les Exercices annuels, il aurait approuvé pleinement ses successeurs. Lui-même, nous l'avons vu, se rendait compte que, comme dans sa propre vie il y avait eu, après la « primitive église » de Manrèse, les années d'étude et de gouvernement, dans celle de la Compagnie, après une primitive église d'allure plus libre et plus héroïque, il y aurait nécessairement, avec le développement très large prévu par les Constitutions, des

---

9 Congr. IV, decr. 67, *Instit.,* II, 261; Instructio VI ex deputatione Congr. V (1593) et Instructio XVI ex Congr. VI (1608), *Instit.,* III, p. 353; 378. — Ces dispositions avaient été préparées par celles des *Règles du Maître des Novices* parues en 1580, en particulier Reg. 23, 28 (*Instit.,* III, 123; 125); Sacchini, p. V, l. 6, n. 4-8 note que dès le début (Mirón à Coïmbre, 1559) on avait essayé de rejeter les études après le biennium de noviciat, mais sans y arriver: on tenait compte du biennium pour admettre aux vœux: mais après quelques mois on appliquait aux études. — Que le plan tracé par lui dans les *Constitutions,* en particulier pour la formation des religieux, n'ait pas pu être réalisé du premier coup, S. Ignace fut le premier à s'en rendre compte: Manare rapporte ses paroles sur les jésuites qui seront « primi boni, secundi meliores, tertii disciplinae adhuc retinentiores». Et il les commente ainsi: « Quod eventurum minime dubito; constat enim Societatem multo melius esse modo constitutam quam fuerit unquam; non quod beatus ipse Pater vel ei subsequentes generales officio defuerint, sed quia illis initiis nec personae sufficiebant, nec temporalia suppetebant, nec novitiatus propter rei angustiam, ita erat constitutus ut nunc est ». *Responsio Manaraei ad Lancicii postulata,* n. 5 (*Scr. de S. Ign.,* I, p. 510).

10 Congr. VI, decr. 16; cf. *Ordin. Gen.,* 13, *Institut.* II, 294; III, 287.

adaptations indispensables, ces adaptations précisément que prévoient sans cesse les clausules prudentes de ces mêmes Constitutions; et surtout la parfaite docilité d'Ignace aux leçons de l'expérience lui eût fait adopter des conclusions semblables à celles qui furent décidées, nous dit-on, en 1608, « omnium votis », à l'unanimité, en raison justement des fruits constatés partout où avait été déjà effectuée cette séparation des jeunes religieux, des « iuniores scholastici ».

C'est encore la Congrégation de 1608 qui transforma en loi la pratique déjà ancienne de faire précéder d'une récollection de trois jours la rénovation des vœux prévue deux fois l'an par les Constitutions pour les religieux non encore admis à leur degré définitif: nous voyons une telle récollection pratiquée en 1557 au Collège Romain sous la direction de Nadal, avec le plus grand fruit, mais cet usage n'était ni régulier ni universel. Dans son Instruction XVII, Aquaviva donna sur la réalisation de ce décret des indications que complètera plus tard une circulaire du P. Vincent Carafa [11].

Les Constitutions avaient prévu comme très utile une « dernière probation » pour ceux qui auraient accompli dans la Compagnie comme scolastiques leurs études philosophiques et théologiques: après ces années d'étude, ils devraient « s'exercer avec plus de soin à l'école du cœur » et « s'appliquer aux choses spirituelles et corporelles qui les aident à s'avancer dans l'humilité et l'abnégation de tout amour sensuel, de toute volonté et jugement propres, et à acquérir une plus grande connaissance et amour de Dieu »; de la sorte ils seront mieux préparés à être définitivement admis dans la Compagnie par leurs derniers vœux de profès ou de coadjuteurs. L'Examen général précisait qu'il s'agissait d'une « troisième année » à passer après les études « en diverses épreuves » [12]. Dé-

---

[11] Congr. VI, decr. 29, n. 1; Instructio, XVII, n. 7, *Instit.*, II, 303; III, 379. — Le diaire du Collège Romain publié dans les MHSI, *Polanci complem.*, II, p. 593, 615, mentionne en janvier 1557 et 1558, les exhortations de Nadal préparatoires à la rénovation; par contre, en juillet 1561 et janvier 1568 (p. 629; 684) mention est faite de la rénovation sans qu'il soit question d'exhortations préparatoires.

[12] *Constitut.*, p. V, c. 2, n. 1: « in schola affectus diligentius se exercere et in rebus spiritualibus et corporalibus, quae ad profectum in humilitate et abnegatione universi amoris sensualis, voluntatis et iudicii proprii, et ad maiorem cognitionem et amorem Dei conferunt, insistere ». — *Examen Gen.* c. 4, n. 16: « studiis absolutis... tertius alius annus... in variis probationibus... ad maiorem Dei gloriam exigetur ».

jà en 1547, Polanco parlant de ceux qui doivent faire leur profession au printemps suivant, note qu'ils devront subir auparavant « de nouvelles épreuves » en plus de celles du passé [13]. Mais pendant assez longtemps ces dernières épreuves formatrices furent subies un peu au hasard des circonstances: nous savons qu'en 1546 Polanco, ayant achevé ses études à Padoue, « commence à accomplir l'année habituelle (acostumbrado) de probation » et est pour cela envoyé à Pistoie et Florence s'exercer en œuvres basses et humbles [14]. Borgia, en 1569, propose à Canisius de retarder la profession de Peltanus: on pourra pendant ce temps « l'aider avec la troisième année de probation comme la demandent nos Constitutions » [15]. En 1575 Polanco s'occupe à organiser en Sicile « la mise en pratique du Troisième an selon les Constitutions » [16]. Toutefois, tandis que, nous l'avons vu, l'institution de maisons de noviciat devient générale sous Borgia et que sous Mercurian existent déjà imprimées les Règles du Maître des Novices, c'est seulement sous Aquaviva que le Troisième an prend une forme régulière, celle sous laquelle il a été si justement admiré et si largement imité, celle qu'il a encore aujourd'hui sans changement notable: groupement des *Tertiaires* sous la conduite d'un Instructeur, Exercices spirituels faits à nouveau pendant un mois entier, vie de retraite, de prière, de pénitence, de formation intérieure et pastorale, à l'exclusion de toute étude proprement dite et de tout ministère brillant ou absorbant. Aux Tertiaires eux-mêmes Aquaviva souligne fortement le but fixé par S. Ignace: « s'appliquer de telle sorte avec la grâce divine à une abnégation de soi-même pleine et absolue, à une pratique des vertus digne d'un religieux, que l'on devienne un homme parfait dans la vie spirituelle et pour la Compagnie un instrument apte à gagner les âmes au

---

13 Lettre du 31 octobre 1547, *Epist. S. Ignat.*, I, 614.

14 Lettre de Ferron, mars 1547, *Ibid.*, I, p. 467; voir dans AICARDO, IV, 771-794, et V, 670-674, les textes sur ce Troisième an de Polanco avec ses vicissitudes.

15 CANISII *Epist.*, ed. Braunsberger, VI, p. 292; voir VIII, p. 374, en note mention d'après le Catalogue de Belgique de 1597, d'un *Instructor tertiae prob.* à Tournai.

16 POLANCI *Complem.*, II, p. 391; 431; 495, les lettres à Mercurian sur ce sujet. — En 1567 Borgia blâme Bustamante pour son trop de rigueur dans la manière de faire faire cette probation. Le P. AICARDO (V, p. 674) note qu'il n'a rien trouvé dans les Instructions de Nadal sur ce sujet.

Christ ». Et il ajoute que « la fin de cette année est avant tout d'acquérir dans les exercices spirituels de dévotion cette intime familiarité avec Dieu que les Constitutions nous enseignent être nécessaire aux ouvriers de la Compagnie » [17].

Au même souci de formation et de rénovation spirituelle profonde se rattachent le décret de 1581, tranchant définitivement la question de l'heure quotidienne d'oraison mentale et transformant en loi la coutume introduite par Borgia avec l'assentiment de la Congrégation de 1565 [18]; l'ordonnance prescrivant aux supérieurs de consacrer tous les jours, ou au moins tous les deux jours, une heure à la considération des devoirs de leur office et de la marche de la maison qui leur est confiée [19]; le décret surtout ordonnant en 1608 à tous les religieux de faire chaque année les Exercices spirituels pendant huit ou dix jours [20]. Ce dernier décret a eu une portée immense par ses conséquences, même en dehors de la Compagnie: nous aurons l'occasion de revenir sur l'évolution qu'il consacre dans la pratique des Exercices ignatiens, étendant cette pratique des Exercices faits seulement de façon extraordinaire et rare, aux Exercices faits périodiquement, et marquant ainsi une étape capitale dans le développement historique qui devait aboutir à la législation actuelle de l'Église sur les retraites périodiques des prêtres et des religieux; mais c'est replacé au milieu de cet ensemble de mesures destinées à assurer une profonde et forte vie intérieure aux enfants de la

---

[17] Le document essentiel est l'*Ordinatio generalis* III (*Instit.*, III, 262-267) avec ses trois parties adressées aux provinciaux, à l'Instructeur, aux Tertiaires.

[18] Congr. IV, decr. 5, *Instit.*, II, 248: il semble d'après la teneur du décret que des instances avaient été faites pour revenir à la pratique marquée dans les Constitutions, d'une simple demi-heure en plus des deux examens.

[19] Ordinat. gen., c. 2, n. 5; cf. Instruct. de spiritu, c. 1, n. 3; *Instit.*, III, 260; 326.

[20] Congr. VI, decr. 29, n. 2, *Instit.*, II, 302; cf. Instruct. XIII, c. 1, n. 4, ibid. III, 369; voir aussi l'Ordonnance (I, 6, ibid. III, 256) prescrivant aux nouveaux supérieurs de vaquer quelques jours aux Exercices avant d'entrer en charge. Sur les antécédents de ce décret voir M. VILLER et M. OLPHE-GALLIARD, *Aux origines de la Retraite annuelle*, RAM., 1934, p. 4-33; Aquaviva lui-même, dans sa lettre du 28 mars 1587 sur les moyens de conserver la Compagnie (*Epist. Gen.* I, p. 209) n. 17, avait déjà noté parmi ces moyens la pratique de se recueillir de temps en temps pour retremper sa vie intérieure.

Compagnie, que cet acte si important d'Aquaviva reçoit sa pleine signification [21].

L'OEUVRE D'ENSEIGNEMENT

Plus encore que dans les dispositions législatives, c'est dans les nombreuses lettres d'Aquaviva à la Compagnie, que nous pouvons discerner clairement les lignes maîtresses de sa doctrine spirituelle. La première, au lendemain de son élection (21 juin 1581), s'adresse aux supérieurs et est toute dominée par la pensée du rôle capital qu'ils ont dans le progrès intérieur de leurs religieux: avec le souci de leur responsabilité, ce qu'il leur recommande en premier lieu, c'est de veiller à la pratique de l'oraison mentale comme condition de tout le reste; il s'arrête ensuite sur l'observance régulière et l'union des âmes dans la charité. En 1583, écrivant à toute la Compagnie, il aborde un sujet qui reviendra constamment dans ses lettres comme dans ses ordonnances, cette *renovatio spiritus,* ce renouvellement de l'esprit intérieur et surnaturel, toujours nécessaire, étant inévitable qu'au milieu des multiples occupations d'étude ou de ministère, il se produise une certaine détente, un certain affaissement, une certaine dissipation: c'est donc continuellement que nous devons nous reprendre et raviver en nous ces vues surnaturelles et ce désir de la perfection sans lesquels nous ne pourrons atteindre notre but et répondre dignement aux bienfaits de Dieu. En 1586, il revient sur ce zèle de la perfection au service de Dieu; en 1587, le premier des moyens indiqués pour la conservation de la Compagnie est le zèle ardent pour les solides vertus: c'est à l'entretenir que doivent d'abord s'attacher les supérieurs et les pères spirituels. De nouveau encore en 1604, Aquaviva reviendra sur ce quotidien renouvellement de l'esprit, insistant sur la nécessité de répondre fidèlement aux occasions que Dieu nous offre de secouer notre tiédeur et de le mieux servir; ce qui, chez le contemplatif qu'il est, amorce

---

[21] Sur les moyens de développer l'esprit de prière, voir encore l'*Instructio de spiritu,* c. 3 (III, p. 330-332) et Instr. XIII, c. 1-3 (III, 368-370); dès 1599, une Instruction (Instr. X, III, p. 360-363) insistait sur la formation de bons pères spirituels, sur les qualités qui leur étaient nécessaires et sur l'importance de leur rôle, surtout auprès des jeunes religieux.

un long développement sur la contemplation des perfections divines, source de notre ferveur [22].

D'autres lettres, en 1590, en 1594, parlent du zèle pour les missions, pour les missions parmi les infidèles surtout; et comme Laínez, Aquaviva lui aussi n'hésite pas à proclamer que ceux qui ont le bonheur d'y être appliqués réalisent plus pleinement que personne leur vocation de jésuite [23]. Serait encore à signaler, entre autres, la lettre de 1602 sur le recours à Dieu dans les tribulations [24], mais il faut nous arrêter davantage sur deux documents particulièrement importants pour l'intelligence de la spiritualité des jésuites, la lettre du 8 mai 1590 [25], sur l'usage de l'oraison et de la pénitence dans la Compagnie, et celle du 24 novembre 1612, sur l'office divin et la Messe.

Les discussions sur l'oraison, dont nous avons noté les principales péripéties au temps de Mercurian, n'avaient pas cessé, même après le décret de 1581 sur l'heure d'oraison: en 1588 arrivait des Philippines et d'Espagne à Rome le P. Alonso Sánchez, déjà connu par ses tendances « anachorétiques » et ayant tout un plan pour promouvoir dans la Compagnie plus d'oraison et plus d'austérité [26]; sur la question de la contemplation comme sur celle des grandes pénitences, les esprits restaient partagés, même dans l'entourage immédiat d'Aquaviva; parmi ses assistants, nous dit Sacchini [27], Laurent Maggio et García Alarcón insistaient pour les longues prières et les austérités; Paul Hoffée et Emmanuel Rodrigues tenaient que la vraie pensée de S. Ignace était, vu la fin de

---

22 Ces diverses lettres sont réunies dans les *Epistulae Praepositorum Generalium*, tome I, Gand 1847 (rééd., Bruxelles, 1909), p. 74-359.

23 *Ibid.*, I, p. 214; 231; sur la pensée de Laínez, voir plus haut p. 196.

24 *Ibid.*, I, p. 282-292.

25 *Ibid.* I, p. 248-270; dans cette édition comme dans la plupart des autres, cette lettre est datée par erreur de 1599: le P. Coemans a montré (AHSI, 1935, p. 125-126) que la date exacte est 1590. — Sur les circonstances de sa publication et sur son contenu, voir surtout A. COEMANS, *La lettre du P. C. Aquaviva sur l'oraison*, RAM.,17 (1936), p. 313-321; dans cet article le P. C. complète l'article précédent du P. H. BERNARD, *Le P. Alonso Sanchez et la lettre du P. A. sur l'oraison*, RAM., 17 (1936), p. 61-89, et réduit en particulier à ses vraies proportions l'influence que Sánchez a pu avoir sur la publication de cette lettre, influence certainement majorée par le P. H. B.

26 H. BERNARD, *l. c.*, RAM., 1936, p. 76, cf. p. 62 ss.; A. COEMANS, *ibid.*, p. 313 ss.

27 SACCHINI, *Hist. Soc.*, p. V, l. 10, n. 15, p. 495.

la Compagnie, de ne donner beaucoup ni au repos de la contemplation, ni aux grandes pénitences; que les jésuites devaient se contenter de la méditation qui les préparait à l'action apostolique, que l'oraison qui s'en tenait à la seule contemplation était étrangère à leur vocation.

Dès le début, la lettre d'Aquaviva marque nettement son intention de dirimer le débat et de fixer, avec l'autorité que lui confère sa charge, la doctrine authentique de la Compagnie sur les deux points en question.

Pour cela, il commence par rappeler la double fin de l'ordre: salut et sanctification personnelle, salut et sanctification du prochain, la première fin devant, selon l'ordre de la charité, garder le pas sur la seconde. Pour ce qui est du temps à consacrer à l'oraison, il insiste sur le fait que la IVe Congrégation, en imposant à tous une heure d'oraison mentale quotidienne, n'a nullement entendu révoquer le principe posé par S. Ignace [28] pour les religieux formés, profès et coadjuteurs, qu'ils peuvent, sous le contrôle de l'obéissance, donner à l'oraison et aux lectures pieuses tout le temps que leur laissent libre les œuvres de zèle et leurs autres occupations nécessaires (n. 2). Quant à la matière et à la forme de cette oraison (nous rejoignons ici les questions débattues par Cordeses et Alvarez), le principe est affirmé que, pour ceux qui ont déjà un long usage de cette oraison mentale, on ne doit leur prescrire pour elle ni matière, ni forme particulière; il faut laisser l'Esprit de Dieu les conduire et, « comme l'enseignait le P. Nadal de bonne mémoire », suivre et non prévenir son action. Autant donc il serait absurde et imprudent de vouloir imposer à tous les jésuites la contemplation des perfections divines ou du mystère de la T. S. Trinité, autant aussi il serait déraisonnable de prétendre interdire à qui que ce soit ces sujets d'oraison comme contraires à notre Institut. Il est hors de doute que de cette forme d'oraison peuvent suivre parfois de graves inconvénients, vanité, dureté de jugement...;

---

[28] *Constitutiones*, p. VI, c. 3, n. 1: « non videtur ... ulla regula eis praescribenda nisi quam discreta caritas unicuique dictaverit; dum tamen semper confessarius consulatur, et ubi dubium acciderit quid conveniat, res ad Superiorem referatur ». Mais prudemment la Déclaration A jointe à ce passage ajoute: « Si quibusdam convenire iudicabitur certum tempus praescribi, ne excedant vel deficiant, in spiritualibus exercitiis, Superior id facere poterit ». Le décret de 1581 n'était que la mise en pratique de cette Déclaration.

mais ceux qui y tombent ne sont pas de vrais contemplatifs, ce sont de pauvres illusionnés à qui, en effet, il faudra parfois interdire cette sorte de contemplation. Ce danger toutefois ne doit pas nous empêcher de nous attacher à l'enseignement si net des Pères et nous porter à mépriser la contemplation ou à l'interdire aux nôtres: l'autorité des Pères nous garantit, en effet, clairement que la vraie et parfaite contemplation est plus puissante qu'aucune autre méthode de pieuses méditations pour abaisser l'orgueil, exciter à l'obéissance et enflammer le zèle des âmes (n. 3).

Si l'on dit que notre oraison doit toujours tendre à un but pratique et ne pas s'arrêter à une pure contemplation, il faut bien l'entendre. Oui, les nôtres ne doivent pas se contenter de jouir des douceurs de l'oraison, sans chercher à rendre leur vie meilleure; sans doute l'amour de Dieu allumé en nous par la contemplation doit tendre au service de Dieu tel qu'il nous est demandé, et nous devons être prêts à laisser les joies de la contemplation quand cela est nécessaire pour accomplir ce service; et nous devons aussi nous efforcer de communiquer aux autres les lumières reçues dans la contemplation. Mais « prétendre que pour un homme de la Compagnie, il n'est jamais permis dans son oraison de s'arrêter simplement à aimer et comprendre Dieu, qu'il lui faut toujours faire une méditation qui tende directement à la pratique et qu'il n'est pas libre de méditer ce qui ne s'y rapporte pas, c'est là se tromper complètement... Il n'est pas vrai de dire: j'aime Dieu afin de faire ce qui lui est agréable, mais c'est parce que je l'aime que je fais cela » (n. 4).

D'où apparaissent clairement les différences entre l'oraison du jésuite et celle des purs contemplatifs comme les Chartreux: ceux-ci donneront le plus de temps possible à l'oraison, même si le corps doit en être affaibli, ils s'y fixeront comme dans le but et le port, sans risquer d'en être tirés par l'obéissance; le jésuite lui, prêt à donner au recueillement de l'oraison tout le temps qui lui reste libre, accepte de s'en arracher pour son travail apostolique, de ne pas s'y donner au détriment des forces corporelles qui lui sont indispensables pour ce travail (n. 5).

Et c'est pour cela que S. Ignace désirait tant que ses fils, enlevés à tout instant au calme de la contemplation par les affaires et les œuvres, s'habituassent à aller sans cesse à Dieu par de ferventes aspirations qui transforment leurs travaux

mêmes en prières. Il faut noter cependant que ces travaux ne peuvent devenir prière qu'en un sens large et ne sauraient apporter tous les biens de la prière proprement dite; qu'en outre ces aspirations mêmes, pour produire un tel fruit, supposent une habitude de l'oraison et de l'union à Dieu qu'on ne saurait acquérir sans une longue et fidèle pratique de cette oraison (n. 6). Autant donc cet exercice de la présence de Dieu est pour nous nécessaire et fructueux, autant il est impossible de s'en contenter et de négliger une pratique du recueillement aussi large que le permettent l'obéissance et le travail apostolique (n. 7).

En fait de pénitences et de mortifications, il faut éviter aussi bien l'excès que la négligence: si la mortification intérieure est l'essentiel, elle ne suffit cependant pas sans l'aide des mortifications extérieures; vu donc le but de la Compagnie, il n'y a pas de singularité à pratiquer celles-ci; elles ne sont certes pas une fin, mais un moyen, et un moyen puissant pour notre sanctification. Si la règle ne prescrit positivement rien, elle n'entend nullement interdire aux supérieurs de permettre, d'encourager, d'imposer même parfois les mortifications nécessaires, tout comme ils ont le devoir de modérer ceux qui excéderaient en cela.

On excusera cette analyse un peu longue; mais elle était nécessaire, car c'est là le document qui me semble avoir fixé le plus pleinement et de la façon la plus définitive la doctrine spirituelle de la Compagnie sur ces questions de contemplation et d'oraison pratique qu'on a encore aujourd'hui souvent remises sur le tapis. S'il était nécessaire d'illustrer ce clair exposé de principes par un exemple d'application concrète, il n'y aurait qu'à citer la lettre envoyée peu auparavant, en 1587, par Aquaviva lui-même au provincial du Pérou [29], à propos du jeune père Jacques Alvarez de Paz qui, se sentant grandement attiré par le recueillement et la contemplation, se demandait s'il était vraiment à sa place dans la Compagnie, et s'il ne ferait pas mieux de passer lui aussi à la Chartreuse: « Consolez-le et encouragez-le en mon nom, en lui disant que la Compagnie se contentera bien qu'il enseigne et s'occupe d'études, puisque Dieu lui a donné talent pour cela; que dans

---

[29] Lettre publiée par Astrain, *A la memoria del gran asceta D. A. de P. nel tercer centenario*, Gregorianum, I (1929), p. 396-397.

ses occupations on tiendra toujours compte de son inclination (comme je charge V. R. de le faire), et que l'esprit d'oraison, quand il n'est contraire ni à l'obéissance, ni aux ministères de la Compagnie, n'est pas étranger, mais propre à la Compagnie; aussi, suis-je heureux d'apprendre les grâces que le Seigneur lui fait en cela, car c'est la voie de la perfection religieuse, comme au contraire le manque d'oraison compromet les forces et l'existence même de l'esprit religieux ». L'œuvre splendide d'Alvarez de Paz, non seulement comme écrivain, mais aussi comme professeur et supérieur de la province du Pérou, jusqu'à sa mort en 1620, fut la meilleure justification de cette prudente direction d'Aquaviva.

La lettre du 24 novembre 1612 [30] vient compléter ces enseignements sur l'oraison mentale en marquant brièvement, mais nettement, la place de la prière liturgique dans la vie spirituelle des jésuites. Elle part du principe que le fait d'être dispensés du chœur en raison de leurs travaux apostoliques, les oblige à apporter un plus grand soin à la récitation individuelle de l'office divin, afin de compenser le secours qu'ils ne trouveront pas comme d'autres dans l'apparat extérieur de la récitation chorale: donc choix de circonstances extérieures qui favorisent, selon les dispositions de chacun, une récitation recueillie et fervente, étude des Psaumes afin de pouvoir mieux s'unir aux sentiments qu'ils expriment et revenir ensuite dans l'oraison sur les versets qui auront fait plus de bien. Quelques courtes réflexions seulement sont ajoutées sur la célébration de la messe, présentée dans son étroite connexion avec la récitation de l'office divin.

D'autres lettres encore viennent porter aux supérieurs conseils et directions pour les mettre à même d'aider plus efficacement la vie intérieure de leurs religieux: toutefois le principal document dans cet ordre d'idées sont les « *Industries pour la guérison des maladies de l'âme, à l'usage des Supérieurs de la Compagnie* », un petit volume imprimé en 1600 à Florence chez Juncta et envoyé le 15 avril à tous les supérieurs par le secrétaire Bernard de Angelis [31]. Le titre s'inspire de celui des *Industriae* de Polanco; deux chapitres préliminaires défi-

---

30 *Epist. Praep. Gen.*, I, p. 326-337.

31 R. P. CL. AQUAVIVAE Soc. Iesu Praep. Gen., *Industriae pro Superioribus eiusdem Societatis ad curandos animae morbos*: ce traité est reproduit dans les diverses éditions de l'Institut (Florence, III, p. 395-440). Les *Industriae* ont été traduites en français par le P. Mirabeau, Paris, 1895.

nissent les conditions nécessaires pour effectuer avec succès une cure d'âme et la manière dont doivent s'unir dans un bon gouvernement « suavitas et efficacia », la douceur et la force. Les seize autres chapitres appliquent ces principes généraux à autant de maladies spirituelles: aridité et distractions dans l'oraison, langueur intérieure, désobéissance, vanité, relâchement dans la régularité, maladies imaginaires, aversion vis-à-vis de l'Institut ou des supérieurs, esprit mondain, entêtement, impatience, esprit de discorde, mélancolie et scrupules. On y remarquera surtout, avec une large inspiration patristique (S. Basile, S. Grégoire, Cassien, S. Bernard sont continuellement cités), la précision des conseils, leur réalisme et leur souplesse. En introduisant ce petit livre dans le corps officiel de l'Institut de la Compagnie, les successeurs d'Aquaviva ont montré le cas qu'ils en faisaient et souligné l'importance de ces sages conseils.

Le *Directoire des Exercices spirituels,* lui, n'est pas l'œuvre personnelle d'Aquaviva: c'est celui-ci cependant qui y a mis la dernière main et en a assuré la publication après une lente et difficile élaboration [32].

A peine le texte des *Exercices* était-il approuvé et imprimé en 1548, qu'en face de ce livre si ramassé, fait moins pour être lu que pour être pratiqué, on sentit se poser, au sujet de cette pratique et de ses modalités, une foule de questions suggérées par l'expérience: de là naquit le désir d'avoir des indications complémentaires, d'un *Directorium* sur la manière de donner les Exercices, comme celui que Polanco devait publier en 1554 sur le ministère des confessions. En 1552 le même Polanco note parmi les choses qu'il faut obtenir de S. Ignace, « qu'il achève le Directoire des Exercices, qui est si nécessaire » [33]. Et, en effet, il est certain que le saint travailla à la composition d'un tel Directoire; nous avons même encore quelques fragments écrits de sa main en vue de cet ouvrage; d'autres indications ont été recueillies d'après ses com-

---

[32] On trouvera dans l'édition des *Exercices* des MHSI (Madrid, 1919) le *Directoire* provisoire de 1591 (p. 1005-1078) avec les observations qui furent envoyées sur lui (p. 1079-1110), puis l'édition définitive de 1599 (p. 1111-1178) que suit la bibliographie des éditions successives; lui aussi le *Directoire* fut traduit en français: *la Guide ou Directoire, pour ceux qui font faire les dits Exercices,* à la suite de l'édition française des Exercices, Paris, Huré, 1620.

[33] MHSI, *Polanci Compl.*, I, p. 81.

munications orales, peut-être même quelques-unes dictées par lui, au P. Victoria par exemple, en 1555 sans doute [34].

Après la mort du fondateur, la Congrégation générale de 1558 confia à Laínez le soin de voir si et comment on pourrait faire composer des Directoires pour les principaux ministères de la Compagnie, en première ligne pour les Exercices [35]. En 1565, rien n'ayant encore été fait, semble-t-il, la IIe Congrégation chargea Borgia de réaliser ce qu'avait demandé la précédente Congrégation; et, en effet nous voyons en 1566 ou 1567, le nouveau général constituer une série de commissions destinées à préparer les Directoires demandés: pour celui des Exercices nous trouvons les noms de Jacques Mirón, Jean de Polanco et Alphonse Ruiz, un des assistants, le secrétaire de la Compagnie et le maître des novices de S. André. Mais le travail traîna encore: le projet de Directoire composé par Polanco le fut seulement sous Mercurian, entre 1573 et 1575; nous avons aussi le projet de Mirón, antérieur à 1585, mais de combien, il est impossible de le savoir; de Ruiz, rien n'est resté et nous ignorons même s'il avait écrit un projet particulier [36].

Les choses en étaient là au début du généralat d'Aquaviva. Un pas décisif fut fait par celui-ci lorsque, en 1585, il envoya au P. Gil González Dávila les projets de Polanco et de Mirón avec deux autres, l'un aujourd'hui perdu, l'autre peut-être conservé, contenant, nous le savons, les fragments de Directoires ignatiens. Gil González renvoya à Rome des observations sur ces quatre Directoires avec un projet personnel qui les utilisait [37]. Un dernier état de ce travail de préparation est

---

[34] Ces *Directoria Ignatiana* se trouvent dans l'édition des *Exercices*, les autographes p. 778-782, les notes recueillies ou dictées p. 782-794; cf. Introd. p. 746-752.

[35] Decr. 107, *Instit.* II, p. 181.

[36] Congr. II, decr. 93, *ibid.* p. 211. — Note autographe de Borgia, *Exerc.* p. 753. — Le Directoire de Polanco, p. 795-846 et celui de Mirón p. 846-882; cf. Introd., p. 757-763; en note du second de ces Directoires on trouvera une deuxième rédaction que les éditeurs attribuent aussi à Mirón, mais avec beaucoup moins de certitude. — Sur l'histoire de cette préparation, voir en plus des Introductions de *Exerc.*, l'article de R. ROUQUETTE, *Le Directoire des Exercices: histoire du texte,* RAM., 14 (1933), p. 395-408.

[37] Les observations de González et son Directoire dans *Exerc.*, p. 898-934, cf.763-765. — Le Directoire peut-être identique à celui envoyé à González est reproduit p. 883-898 (B1-B2).

représenté par un manuscrit anonyme intitulé *Directorium variorum*, Directoire des divers [38]: le compilateur se servant du Directoire de Gil González, et des Directoires utilisés déjà par celui-ci, ainsi que d'autres notes, du P. Mercurian en particulier, compose, entre 1588 et 1591, avec indication des sources où il puise, un texte qui, légèrement modifié encore une fois, sans doute par Aquaviva et ses assistants, est enfin imprimé en 1591 au Collège Romain et envoyé pour examen dans les provinces. Un certain nombre d'observations sont transmises et discutées à la Congrégation générale de 1593 par une commission de dix Pères que préside Gil González; on y voyait avec lui Alphonse Rodríguez, Bernardin Rossignoli, Barthélemy Ricci, Laurent Maggio [39]... Une dernière révision est faite par le général et ses assistants, et en 1599 paraît à Florence le texte officiel définitif, tel qu'il figure dans les éditions de l'Institut.

Ce qui caractérise ce texte, c'est en premier lieu un grand souci de fidélité à la pensée de S. Ignace et le soin d'écarter les questions qui ne touchent pas à l'interprétation et à l'usage des Exercices; notable est aussi la place faite à tout ce qui regarde l'élection, qui y apparaît nettement comme le centre et la raison d'être principale des Exercices; ce qui du reste n'empêche pas d'envisager expressément, aux chapitres 9 et 10, le cas des jésuites, des religieux en général, et d'autres encore qui n'ont pas à faire d'élection et cependant peuvent tirer grand profit des Exercices, des Exercices même faits en entier pendant un mois.

Il y a dans le texte provisoire de 1591 un chapitre [40] ajouté au dernier moment et ne figurant dans aucune des rédactions précédentes, pas même dans le *Directoire des Divers*: on y explique le rapport des semaines des *Exercices* avec les trois

---

[38] Sur ce *Directorium Variorum*, voir *Exerc.*, p. 210 et 773: il n'a pas été édité à part, mais dans la reproduction du Directoire de 1591 on a indiqué en note toutes les variantes de celui des Divers et les sources qui y étaient indiquées.

[39] Texte de 1591 dans *Exerc.*, p. 1003-1078; remarques envoyées à Rome, p. 1079-1105; jugement de la commission de 1593, p. 1105-1110, cf. p. 159 et 775. — On trouvera dans *Exerc.*, p. 935-1001, une série de Directoires anciens, fort intéressants, mais qui ne semblent pas avoir été utilisés dans la préparation du texte officiel.

[40] Ch. 21, correspondant, sans changement de texte, au chapitre 39 de l'éd. définitive.

voies classiques, purgative, illuminative et unitive, montrant comment la première répond à la voie purgative, la seconde et la troisième à la voie illuminative et la quatrième à la voie unitive, ajoutant cependant fort sagement qu'il n'y a dans chaque semaine qu'une simple introduction aux pensées et aux sentiments propres à chacune de ces voies, qu'il ne s'ensuit donc nullement que celui qui a fait la quatrième semaine n'ait plus à revenir aux exercices de la voie purgative. Tout l'ensemble du chapitre porte nettement la marque des idées familières à Aquaviva.

A noter encore l'interprétation de la méthode d'application des sens: Polanco proposait dans son Directoire une double manière de l'entendre [41]; ou, d'une façon plus simple, selon les sens imaginatifs, ou, conformément à la doctrine des mystiques, de S. Bonaventure en particulier, selon les sens spirituels de l'âme. Gil González, dans ses observations, estime mieux de ne parler que de la première manière, plus facile et plus à la portée de la généralité de ceux qui font les Exercices [42]. C'est son avis qui a prévalu dans le texte officiel où ne figure même plus le renvoi à l'*Itinerarium mentis ad Deum*, c. 4, n. 3, de S. Bonaventure, que le *Directoire des Divers* avait encore conservé, tout en ajoutant qu'il valait mieux ne pas parler de cette question subtile des sens spirituels [43]: on a préféré finalement omettre même toute allusion à cette question et ne présenter que l'interprétation imaginative plus obvie et bonne pour tous. Plus d'un, je crois, se permettra de regretter cet excès de prudence dans un livre qui, après tout, n'était pas destiné au grand public, mais à des directeurs déjà expérimentés.

La place à part occupée par le généralat d'Aquaviva dans le développement historique de la spiritualité de la Compagnie, ne tient pas seulement à l'œuvre personnelle si considérable dont nous venons de parler: elle est due pour une part non moins grande au double fait que, sous ce généralat, apparaissent et un groupe de Saints, et un groupe de grands écrivains, qui vont achever de fixer la physionomie propre de cette spiritualité, ses doctrines, ses tendances, la manière dont

---

41 *Exerc.*, p. 812-813, c. 6; voir sur cette question J. MARÉCHAL dans DSp. I, 811 ss.

42 *Ibid.*, p. 901.

43 *Ibid.*, p. 1047.

elle réalisera désormais dans la vie d'un grand ordre religieux les traits essentiels fixés par Ignace dans le petit groupe de ses disciples immédiats [44].

Les Saints

C'est, en effet, sous le gouvernement d'Aquaviva que se déroule, pour sa plus grande partie du moins, la vie religieuse de S. Robert Bellarmin, né en 1542, entré en 1560 et mort en 1621, de S. Louis de Gonzague, jésuite de 1585 à 1591, de S. Alphonse Rodríguez, frère coadjuteur de 1571 à 1617, de S. Bernardin Realino, entré en 1564 et mort en 1616; et nous pouvons y ajouter deux Vénérables dont les vertus héroïques ont été déjà proclamées par l'Église, le Vénérable Louis de la Puente (du Pont; 1554-1574, † 1624) et le Vénérable Joseph Anchieta, l'apôtre du Brésil (1534-1551, † 1597). Quant aux martyrs, ce sont: les trois saints japonais crucifiés à Nangasaki en 1597; le Bx Rodolphe Aquaviva et ses compagnons à Salsette dans l'Inde, en 1583; les Bienheureux martyrs anglais Campion en 1581, Southwell et Walpole en 1595, Page en 1601, Ogilvie en 1615, pour ne parler que des principaux; en France, les Bx Martyrs d'Aubenas en 1593.

Dans l'œuvre très étendue de Bellarmin [45], la part de la spiritualité, pour n'être pas comparable à celle des controverses et du dogme, est loin cependant d'être négligeable ou d'être restée sans influence. Déjà dans ses *Discours de Louvain* l'ascèse a sa part [46]; son *Explication des Psaumes* est faite

---

[44] Les luttes qu'Aquaviva dut soutenir contre les attaques qui, du dedans comme du dehors, tendaient à changer la forme propre de l'Institut, sont loin d'être sans importance, même du point de vue le plus strictement spirituel: nous ne nous y arrêterons pas ici, vu qu'elles appartiennent surtout à l'histoire générale de la Compagnie; voir le volume d'Astrain, t. III.

[45] La meilleure vie de Bellarmin est actuellement celle du P. J. Brodrick, *The Life and Work of Bl. R. Card. Bellarmine*, 2 vol., Londres 1928; voir aussi celles publiées à l'occasion de la béatification et de la canonisation par Raitz von Frentz, Fiocchi, Thermes. Un bon inventaire de ses écrits ascétiques par E. Raitz von Frentz dans RAM. 4 (1923), p. 243-258 et 6 (1924) p. 60-70 et dans ZAM. 5 (1930), p. 215-233; cf. H. Monier-Vinard, *Le Bx R. Bellarmin et S. François de Sales*, RAM. 4 (1923), p. 225-242 et E. Raitz von Frentz, *La vie spirituelle d'après le B. R. Bellarmin*, ibid. 7 (1926), p. 113-150.

[46] *Contiones habitae Lovanii*. La première édition revue par l'auteur est celle de Cambrai, 1617.

expressément en vue de faciliter la méditation des Psaumes à ceux qui doivent les réciter quotidiennement dans l'office divin, ouvrant la voie aux Méditations sur les Psaumes qui se multiplieront au XVIIe siècle [47]. Ce sont cependant les cinq petits traités, fruit de ses journées de recueillement à S. André du Quirinal pendant les dernières années de sa vie, qui constituent la part principale de l'œuvre ascétique du saint Docteur: *de Ascensione mentis ad Deum*, Rome, 1615; *de Aeterna felicitate sanctorum*, 1616; *de Gemitu columbae, sive de Bono lacrymarum*, 1617; *de VII verbis a Christo in Cruce prolatis*, 1618; *de Officio principis christiani*, 1619; *de Arte bene moriendi*, 1620. On peut y joindre une brève *Admonitio* à l'évêque de Teano, son neveu, sur les devoirs des prélats (Rome, 1618). Parmi les écrits publiés après la mort du saint, il faut citer ses *Exhortations domestiques* [48] et les deux petits traités sur l'obéissance composés en 1588 pour répondre aux accusations portées par le P. Vincent auprès de Sixte V contre la lettre sur l'obéissance de S. Ignace [49].

L'enseignement ascétique de Bellarmin est très traditionnel, très inspiré de l'Écriture Sainte, des Pères, des enseignements du Moyen âge; très imprégné de charité, de cette limpidité d'âme qui se reflète si bien dans son *Autobiographie* [50], de cette bonté exquise que ne cessaient de louer tous ceux qui l'avaient fréquenté; très contemplatif aussi, tout plein de la pensée et du désir des biens célestes, du sentiment profond des misères de la vie présente, des misères des âmes surtout. L'influence de cet enseignement a été portée dans toute l'Église par les nombreuses rééditions et traductions de ces opuscules; à l'intérieur de la Compagnie elle s'exerça en outre dans les fonctions de Supérieur et de Père spirituel sur de nom-

---

47 *In omnes Psalmos dilucida explanatio*, Rome, 1611; édition critique par R. GALDOS, Rome, 1931-1932.

48 *Exhortationes domesticae*, ed. F. VAN ORTROY, Bruxelles, 1899.

49 Dans X. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, Paris, 1913, p. 377-400. — Un petit traité *de Cognitione Dei* publié dans l'édition Vivès des *Opera* (t. 8, p. 625-653, Paris, 1874), contient des exhortations de jeunesse dont la substance passa dans le *de Ascensione mentis ad Deum*.

50 Editée d'après l'autographe dans LE BACHELET, *Bellarmin avant son Cardinalat*, Paris, 1911, p. 436-468. On sait les discussions soulevées à propos de cet écrit qui, loin de trahir la sotte vanité qu'on a voulu y voir, témoigne au contraire d'une singulière candeur et simplicité; voir P. TACCHI VENTURI, *Il B. R. Bell. Esame delle nuove accuse*, Rome, 1923, p. 101-150.

breux jeunes religieux, parmi lesquels celui à côté de qui il a voulu reposer et repose, en effet, dans l'église S. Ignace de Rome, S. Louis de Gonzague.

Plus encore par ses exemples Bellarmin est-il devenu, avec ses contemporains Suárez et Lessius, saints religieux eux aussi, le type idéal du jésuite homme d'étude, professeur et écrivain: Canisius avait été homme d'étude, mais autant, sinon plus, homme d'action; Bellarmin, sauf le bref intermède de son épiscopat à Capoue, restera toujours soit comme simple religieux, soit comme Cardinal, avant tout homme d'étude, et c'est comme modèle d'application infatigable au travail, d'esprit surnaturel et de vie intérieure profonde et tendre unie à un remarquable esprit scientifique, de probité dans la recherche, de sérénité dans la polémique et la controverse, de dévouement sans réserve à l'œuvre d'enseignement et aux élèves qui lui sont confiés, qu'il constitue la réalisation parfaite de ce que doit être le jésuite dans ces emplois si fréquents pour lui.

De même ordre est l'influence exercée par Louis de Gonzague, auquel nous pouvons joindre ici, bien qu'il appartienne au début du généralat suivant de Vitelleschi, son émule Jean Berchmans: ils forment tous deux, avec S. Stanislas, ce trio de jeunes saints [51] dont les exemples seront désormais à la fois un encouragement et une norme de sainteté pour les jeunes jésuites pendant les longues années de leur formation. De Stanislas aucun écrit ne nous est resté; de Louis de Gonzague nous avons quelques lettres et courts fragments spirituels, récemment réunis en volume [52]; de Jean Berchmans nous avons davantage, et ses notes spirituelles sont assez étendues pour nous permettre de pénétrer vraiment dans le concret de cette vie si intensément vouée au service de Dieu [53]. Toutefois même lui, comme les deux autres, c'est par le récit de leurs exemples, qu'ils ont agi profondément sur la vie spirituelle des scolastiques jésuites et de tant d'autres jeunes religieux. Les Vies de Louis et de Jean, écrites peu après leur mort par le P.

---

[51] C. Martindale, *Cadets of Christ*, Londres, 1913, traduit par Ch. Grolleau, *Trois jeunes saints*, Paris, 1927.

[52] *Lettere ed altri scritti di S. Luigi Gonzaga*, ed. E. Rosa, Florence, 1927; cf. A. Koch, dans ZAM., 3 (1928), p. 42-60; C. A. Kneller, ibid., 1926, p. 103-120; [Édition nouvelle par P. Bosio Boz, *Lettere e opere spirituali di S. Luigi Gonzaga*, Rome 1949].

[53] T. Séverin, *S. Jean Berchmans, ses écrits*, Louvain, 1931.

Virgile Cepari qui les avait connus intimement tous deux [54], ont été et sont encore dans leurs multiples rééditions, traductions et remaniements, l'instrument principal de cette influence. Louis de Gonzague fut béatifié dès 1605 et canonisé en 1726; Stanislas béatifié en 1670 et canonisé avec Louis en 1726; Jean Berchmans ne sera béatifié qu'en 1865 et canonisé en 1888, ce qui explique la popularité plus universelle de Louis: mais on peut dire que, grâce à ces vies de Cepari, dès leur mort Jean et Louis, avec Stanislas, n'ont plus été séparés dans la dévotion et l'émulation de leurs jeunes frères. Gonzague c'est le renoncement intransigeant à toutes les vanités du monde le plus brillant, la pureté héroïquement conservée dans des milieux aussi corrompus que les cours du XVIe siècle, l'esprit de pénitence et de recueillement en Dieu poussé, avant l'entrée en religion, jusqu'aux saintes folies, puis se soumettant simplement et docilement à l'obéissance, pour finir victime de la charité au service des pestiférés de l'hôpital « della Consolazione ». Berchmans est par dessus tout le modèle inégalable de la totale fidélité, de l'accomplissement sans défaillance des volontés de Dieu, même les plus menues, dans un service joyeux, aimable et bon, dans une obéissance et un dévouement toujours souriants: il restera le type de l'héroïsme surnaturel dans la vie la plus commune et extérieurement la plus banale. Stanislas, lui, avait donné le modèle de la générosité sans limite à suivre énergiquement l'appel de Dieu et, une fois novice, d'une fidélité semblable à celle de Berchmans, illuminée chez l'un comme chez l'autre par la plus tendre dévotion envers la Vierge Marie.

Novices et scolastiques ont ainsi leur modèle: les frères

---

[54] Vie de S. Louis, Rome, 1606; trad. avec compléments, en français par le P. CLAIR, Paris, 1891; en allemand par SCHRÖDER-RAITZ VON FRENTZ, Einsiedeln, 1929; comme vie récente la meilleure reste encore celle de M. MESCHLER (nouv. éd., 1921). [C. MARTINDALE, *The vocation of Aloysius Gonzaga*, Londres 1927; trad. allemande, Paderborn 1930, flamande, Bruxelles 1948; adaptation française par les PP. Delpierre et Noché, *S. Louis de Gonzague et la Renaissance italienne*, Le Puy 1946]. — Vie de Berchmans par CEPARI, Rome, 1627; vies récentes de L. CROS, Toulouse, 1889 et H. DELEHAYE, Paris, 1921; cf. A. PONCELET, *Documents inédits sur S. J. Berchmans* = ANALECTA BOLLAND., t. 34-35, Bruxelles, 1921. [Vie récente d'après les sources par le P. K. SCHOETERS, *De heilige Joannes Berchmans*, Alken 1930; trad. italienne, Rome 1940, espagnole, Bilbao 1947; réduction flamande, Tielt 1945; réduction française par le P. SONET, Bruxelles 1949].

coadjuteurs ont aussi un exemple concret de la sainteté à laquelle ils sont appelés dans les emplois qu'ils ont à remplir au sein de la Compagnie. S. Alphonse Rodríguez, né à Ségovie en 1533, jésuite en 1571 après la mort de sa femme et de ses enfants, portier au collège de Majorque d'août 1571 à sa mort le 31 octobre 1618: dès l'année suivante, son supérieur, le P. Marimón, écrit de lui une ample vie, encore manuscrite, et on commence les procès informatifs sur sa sainteté; en 1644 et 1652 paraissent les vies composées par les Pères Janin et Colin, et dès lors Alphonse devient le modèle que s'efforceront d'imiter les frères coadjuteurs de la Compagnie dans leur vie de prière, de travaux domestiques et de dévouement obscur.

Cette vie même tend à faire des frères, dans le corps de la Compagnie une partie, intimement associée sans doute au travail apostolique de tout le corps, mais cependant en état de donner davantage à la prière, d'être la portion plus contemplative de ce corps. Il ne faut donc pas s'étonner que la Providence de Dieu ait fait de S. Alphonse, en même temps que le type de la sainteté propre des frères coadjuteurs, un des plus grands mystiques de la Compagnie, et même un de ses principaux écrivains mystiques [55]. On a, en effet, conservé de lui un mémoire autobiographique écrit pour ses supérieurs en 1604, avec les relations sur l'état de son âme présentées ensuite tous les ans ou tous les deux ans de 1604 à 1617; nous avons en outre plusieurs petits traités, *sur l'Oraison* (I, 295-313; cf. III, 138-194), *Méditations sur la Passion* (I, 314-396), *Explication du Pater* (II, 7-102), *Union et transformation de l'âme dans le Christ* (II, 103-211), *Jeux de Dieu avec l'âme* (II, 222-237). Le reste du tome II et tout le tome III sont occupés dans l'édition des *Œuvres* par une autre suite de 14 traités groupés selon les trois voies purgative, illuminative et unitive: mais, d'après les déclarations mêmes de l'éditeur P. Nonell [56], il semble bien que toute cette ordonnance n'est

---

[55] *Obras del B. Alonso Rodríguez*, ed. J. Nonell, 3 vol., Barcelone, 1885-87; sur cette édition, voir P. Dudon dans DSp. I, 396-98; comme vies récentes, J. Nonell, Barcelone, 1888; F. Goldie, Londres, 1889; J. Casanovas, Barcelone, 1917. [Une vie refaite sur les sources par le P. Dudon est encore inédite]. — Le P. J. Tarragó, *Magisterio espiritual ascético y místico de S. A. R.*, Barcelone, 1935, donne un florilège des écrits du saint suivant un ordre systématique; sur sa vie mystique, P. Dudon, *Marie de l'Incarnation, S. Alph. Rodríguez*, RAM., 20 (1939) p. 369-387.

[56] *Obras*, I, p. 9.

pas du saint, mais de cet éditeur qui a ainsi réuni à sa façon les pensées et fragments conservés sans ordre dans les cahiers autographes. D'où, surtout pour cette dernière partie, la question de savoir ce qui dans ces cahiers est d'Alphonse et ce qui est simples extraits de lectures ou notes prises sur des exhortations.

En dépit de cette difficulté, et à s'en tenir aux parties sûrement personnelles, il y a là une œuvre mystique des plus remarquables. La doctrine en est à la fois « ignatienne et expérimentale » [57]. Inséparabilité de la vraie prière, de l'authentique familiarité avec Dieu, et de l'abnégation de soi-même, de la courageuse mortification des passions désordonnées; tendre dévotion au Christ, à sa Passion, à sa sainte Mère; zèle ardent à travailler, au moins par la prière et la pénitence, au salut des âmes et à la gloire de Dieu: autant de traits essentiellement ignatiens. A son expérience personnelle, il doit avant tout ses longues confidences sur les plus hauts degrés de l'union contemplative infuse avec Dieu: très tôt après son entrée dans la vie religieuse, Dieu, qui l'avait déjà favorisé de grâces très particulières, le fait passer par les épreuves purificatrices qui le préparent à une abondante effusion de dons infus; ceux-ci ne feront que se développer jusqu'à la fin de sa vie. Ses descriptions des phénomènes intérieurs qui se passent en lui, n'ont pas la précision qu'on admire chez Sainte Térèse, les états divers sont mal distingués et relatés de façon assez confuse: mais par leur simplicité, leur richesse de notations, ces relations n'en sont pas moins un document de vie mystique de premier ordre. Des expériences d'Alphonse viennent aussi chez lui le sentiment profond de sa misère et de son néant, la conviction que les grâces reçues ne seraient rien, si elles n'étaient accompagnées de la lutte généreuse contre lui-même: pour lui aucune séparation possible entre les grâces infuses et la plus rigoureuse ascèse.

L'héroïcité des vertus du P. Louis de la Puente fut proclamée par Clément XIII en 1759: moins de dix ans après, l'expulsion des jésuites espagnols, et ensuite la suppression de la Compagnie, venaient interrompre cette belle cause qui n'a pas encore été reprise: il sera cependant permis de nous arrêter ici, dans ce groupe de Saints, sur ce modèle du jésuite directeur et écrivain spirituel. Né en 1554 à Valladolid, frère de

---

57 DSp. I, 398.

deux dominicains, après quelques études théologiques chez les dominicains et les jésuites de sa ville natale, attiré, dit-on, par la modestie du jeune professeur François Suárez, il entre en 1574 au noviciat de Medina del Campo; de 1576 à 1578, il est de nouveau l'élève de Suárez; en 1579, il fait à Villagarcia, sous la direction de Balthasar Alvarez, son Troisième an au cours duquel il est ordonné prêtre en mars 1580; après un grand acte de théologie en 1581, il enseigne à plusieurs reprises philosophie et théologie, est maître des novices, père spirituel, recteur, visiteur; en 1605 il commence sa féconde carrière d'écrivain, et meurt à Valladolid le 16 février 1624 [58].

Le premier ouvrage publié par lui, le plus connu, le plus souvent réédité, traduit, résumé et adapté, sont ses *Méditations sur les mystères de notre sainte foi,* en deux gros volumes, précédées d'une importante introduction, vrai traité sur l'oraison; il comprend, avec la vie du Christ selon son ordre chronologique, des méditations sur les grandes vérités et sur les perfections divines [59]. De 1612 à 1616 paraissent les quatre volumes du *Traité de la Perfection dans tous les états de vie du chrétien,* exposant les principes de la vie parfaite « dans les états et emplois des trois républiques, séculière, ecclésiastique et religieuse » [60]; en 1614, c'est le *Guide spirituel,* traité sur l'oraison et la mortification; en 1615 est éditée la *Vie du P. Balthasar Alvarez,* qui, en même temps qu'une biographie, est un large exposé de doctrine spirituelle; enfin en 1622, paraissent, à Cologne et à Paris simultanément, les deux in-folio de l'*Expositio moralis et mystica in Canticum Canticorum.* Après la mort de l'écrivain furent encore édités un *Directoire spirituel pour la confession, la communion et la mes-*

[58] La principale Vie, en attendant celle que prépare le P. Abad, est celle de F. CACHUPIN, Salamanque, 1622; sur sa doctrine, voir les Actes du Congrès tenu en son honneur à Valladolid en 1924: *Semana y Congreso asceticos.* Valladolid, 1926; en outre F. HATHEYER, *P. de Ponte's Mystik,* ZAM. 1 (1926) p. 367-375; C. ABAD, *Doctrina mística del V. P. L. de la P.*, Estudios ecles., 3 (1924) 113-137; 4 (1925) 43-58; 251-273. — Édition de ses *Obras,* 5 vol., Madrid, 1690, mais ne comprenant pas tout.

[59] *Meditaciones de los misterios de nuestra santa Fe,* Valladolid, 1605; trad. française récente par le P. Ugarte, Paris, 6 vol., 1933, et adaptation par le P. J. B. Gosselin, Toulouse, 1932 ss.

[60] Traduction latine en 4 vol. par le P. M. TREVINNIUS (1554-1578 †1628), Cologne, 1615-17; le même père avait déjà donné la traduction latine des *Méditations,* Cologne, 1611, et fit encore celle de la *Vie de B. Alvarez,* Cologne, 1616.

se, Séville, 1625; la *Vie de Marine d'Escobar,* Valladolid, 1665; des *Sentiments et avis spirituels,* Séville 1671 [61]; le *Trésor caché dans les maladies,* à Séville encore, en 1672.

Aucun doute pour qui lit les *Sentimientos,* que La Puente ait été, comme son maître le P. Balthasar, un contemplatif, largement favorisé des dons d'oraison infuse: les expériences relatées sur les diverses formes de la présence de Dieu, sur les manières diverses dont Dieu s'unit à l'homme, naturellement, surnaturellement et « supersurnaturellement », ne laissent aucun doute à ce sujet [62]. C'est dans certains de ses entretiens sur le Cantique qu'il traite le plus explicitement de la contemplation infuse: nettement, il conclut que, si l'âme peut écarter les obstacles, et si Dieu n'a pas coutume de donner cette contemplation à ceux qui n'ont pas fait ce pénible travail préparatoire, il ne l'accorde cependant pas à tous, mais uniquement à ceux qu'il choisit gratuitement pour cette faveur.

Caractéristique de la pensée de La Puente est la composition de son *Guide spirituel,* qui est en somme l'union d'un traité sur la familiarité avec Dieu, les grâces et visites divines, l'oraison et la contemplation (traités 1-3) et d'un traité d'ascèse, soulignant le lien entre cette familiarité divine et la mortification, la lutte pour détruire les vices et acquérir les vertus, la garde du cœur ... qui sont les conditions essentielles en dehors desquelles cette familiarité ne peut ni s'obtenir, ni surtout se conserver. La doctrine sur l'oraison, là comme dans l'Introduction aux *Méditations,* a pour sources, avec l'Écriture, les Pères, S. Thomas et les scolastiques, les *Exercices* de S. Ignace dont il s'inspire continuellement; il n'hésite cependant pas à ajouter aux enseignements de ces *Exercices* des développements sur les sens spirituels et la contemplation, s'inspirant en cela de la lettre d'Aquaviva de 1590.

Très remarquable est la conception du grand ouvrage sur la *Perfection du chrétien en ses états.* Le premier volume est consacré à « l'état de chrétien » en général, depuis le baptême jusqu'à la mort, le considérant essentiellement dans la participation aux divers sacrements; le second volume étudie d'abord l'action de la Providence dans la distribution des hom-

---

61 Rééd. par E. REYERO, *Obras póstumas,* Valladolid, 1917; édition, elle aussi insuffisante, de la « Memoria de algunas verdades, sentimientos y afectos que he tenido en la oración en diversos tiempos ».

62 *Sentimientos,* ed. Reyero, p. 47-52; 72 ss.

mes en divers états ou « républiques », dans la distribution inégale des biens, des dons naturels, des vocations particulières; puis, après une étude sur les tentations communes à ces différents états, l'auteur passe à la considération de la « république séculière », qui est la vie de famille dont il étudie la perfection, pour s'arrêter ensuite aux situations spéciales, chefs qui gouvernent, vie conjugale, viduité ... Le troisième volume s'occupe de la voie des conseils, vie de continence, vie religieuse; le quatrième, de la vie ecclésiastique, état de prêtrise, état de prélature. A la date où fut écrit ce livre, il n'existait, que je sache, au moins dans la littérature spirituelle moderne, aucun livre d'une pareille ampleur consacré à appliquer les principes généraux de la spiritualité aux divers états de vie chrétienne: ce qui explique le grand succès que connut alors ce vaste ouvrage, aujourd'hui trop oublié.

Avec raison on a relevé chez La Puente la préoccupation constante de se demander en face d'un sentiment pieux: « comment en toute rigueur théologique cela est-il vrai? »[63]. Avec sa piété affectueuse et profonde, il reste toujours le professeur de théologie, soucieux d'exactitude, de précision et de solidité doctrinale. C'est ce dernier mérite qui, avec le remarquable ensemble de ses autres qualités et par dessus tout sa haute sainteté personnelle, lui assurent une place à part, même parmi la brillante troupe d'écrivains spirituels qui, sous Aquaviva, réalisent dans leurs œuvres le corps doctrinal ascétique et mystique de la Compagnie.

Ni S. Bernardin Realino, ni le Vén. Joseph Anchieta n'ont laissé d'écrit spirituel quelque peu important: mais l'un rayonnant de douce bonté, d'une familiarité avec Dieu et d'une simplicité qui font penser aux *Fioretti* franciscains, l'autre entreprenant missionnaire et puissant thaumaturge du Brésil, ils continuent les types de sainteté que nous avons déjà rencontrés, grand apôtre de terres nouvelles pour Anchieta, directeur et protecteur d'une ville, comme Canisius à Fribourg, pour Realino à Lecce.

Quant aux martyrs, si nombreux en ces vingt-cinq ans du gouvernement d'Aquaviva, au Japon, dans l'Inde, en Angleterre, en France, — sans parler de ceux qui, morts pour la foi dans les missions du Pérou, du Mexique, d'Afrique, de Suède, ou vic-

---

[63] Abad, *art. cit.*, p. 119: « Como en rigor teológico tenga esto verdad ».

times des hérétiques en Allemagne ou aux Pays-Bas, n'ont pas été mis sur les autels, — ils maintiennent actuelle dans la vie spirituelle des jésuites la pensée qu'au service de Dieu et des âmes, ce sacrifice total et suprême de la vie est chose normale, un terme digne d'ambition parce que la plus grande preuve d'amour. Et c'est souvent la perspective de ce terme possible qui fait se multiplier auprès du général les demandes pour être envoyés aux Indes, au Japon, en Angleterre, au Brésil, bientôt en Chine et au Canada, dans toutes les missions plus dures et plus dangereuses: sur la liste de ces demandes, conservées encore en grosses liasses aux archives de la Compagnie, on ne lit pas sans émotion les noms des grands théologiens, écrivains, érudits, orateurs à qui cette faveur ardemment sollicitée fut refusée, mais de qui il n'a pas dépendu qu'ils ne partissent eux aussi: Suárez et La Puente étaient de ce nombre, et nous allons voir Alvarez de Paz envoyer du Pérou en Europe son grand traité de spiritualité.

Les écrivains spirituels

Autant, nous l'avons vu, les livres spirituels, les traités surtout, publiés par des jésuites, ont été rares et de peu d'étendue pendant la première période, autant, sous le généralat d'Aquaviva, ils deviennent nombreux et considérables; en outre, et c'est ce qui augmente l'importance de cette constatation, au même moment paraissent presque simultanément toute une série de traités généraux, embrassant chacun l'ensemble de la vie spirituelle dans une exposition nettement doctrinale, et non plus dans une simple suite de conseils pratiques.

La première en date de ces constructions doctrinales a été alors le traité *de Doctrina interiori* du P. Achille Gagliardi [64], resté, semble-t-il, inachevé et, en tout cas, encore inédit,

---

[64] Achille Gagliardi, né à Padoue en 1537, entre chez les jésuites avec ses deux frères en 1559; après ses études au Collège Romain, où il a pour condisciple Bellarmin, il y enseigne philosophie et théologie de 1563 à 1578 (sauf de 1568 à 1575 où il est recteur à Turin); en 1580 il est appelé à Milan par S. Charles Borromée, y est supérieur de 1584 à 1594, passe ensuite dans diverses villes dont Venise (1599-1606), va à Modène et y meurt en 1607. Sur lui voir surtout M. VILLER, *L'abrégé de la Perfection de la Dame Milanaise*, RAM. 12 (1931), p. 49-88, en par-

à l'exception de quelques petites parties. Une première rédaction en fut soumise en 1595 à Aquaviva qui encouragea l'auteur, tout en lui signalant un certain nombre d'améliorations à introduire dans son travail [65]. Gagliardi refondit ce travail dans les années suivantes, et il semble même qu'il en ait soumis au moins une partie aux réviseurs ecclésiastiques à Brescia avant 1599; quoi qu'il en soit, l'ouvrage dont, quelques années après, Possevin donne le plan comme d'un livre devant prochainement paraître [66], n'a pas vu le jour; il devait comprendre sept parties, les cinq premières regardant la vie purgative, la sixième la vie illuminative et la pratique des vertus, la septième, la vie unitive et mystique. De nos jours, le P. Boero publia à Naples en 1841 un opuscule *de Cognitione Instituti,* et en 1851 un commentaire sur les Règles du discernement des esprits de S. Ignace; en 1882, à Bruges, le P. Van Aken édita tout le commentaire sur les *Exercices* dont le précédent était une partie, comme tous ces écrits étaient eux-mêmes des parties du grand traité. Ce bref commentaire des *Exercices* est des plus suggestifs et montre un esprit très pénétrant et très personnel; aussi ne peut-on s'empêcher de regretter qu'il n'ait pu finir et publier l'ouvrage d'ensemble. Celui-ci aurait-il été toujours aussi sûr que suggestif? Il est permis de se le demander quand on sait à quel point l'auteur s'était engoué pour les révélations réformatrices de sa dirigée milanaise, Isabelle Christine Lomazzi Bellinzaga [67], au *Breve*

---

ticulier p. 50 note. [P. Pirri, *Il P. A. Gagliardi, la Dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli Zelatori,* AHSI 14 (1945) p. 1-72].

65 Viller, *loc. cit.,* p. 72-73.

66 A. Possevin, *Apparatus sacer,* Cologne, 1608, t. I, p. 4. — On notera que les manuscrits conservés, aux Archives S. I. et à Rome, Bibl. Vittorio Emmanuele, Fondo Gesuit., 1115 (3244), *Praxis cultus interni,* ne traitent que de la voie purgative. — A Rome aussi, dans la collection des révisions de livres de la Compagnie, conservée à la Curie généralice, se trouvent les révisions de Gagliardi faites sous Aquaviva.

67 Sur ces rapports de Gagliardi avec sa dirigée, voir Viller, RAM. 12 (1931), p. 81-87: l'affaire de ces révélations alla jusqu'au S. Office en 1593; en 1594 Gagliardi quittait Milan; la sentence finale du S. Office, rendue plus bénigne grâce, semble-t-il, à l'intervention de Bellarmin, fut rendue en 1601. Il est à croire que ces difficultés contribuèrent beaucoup à retarder indéfiniment l'achèvement et la publication du *de Doctrina interiori.* [Voir aussi les précisions ajoutées dans l'*art. cité* du P. Pirri].

compendio de laquelle il semble bien avoir étroitement collaboré [68].

Plus heureux que Gagliardi, le P. Pierre Sánchez (1526-1558†1609 à Mexico) parti en 1572 pour le Mexique, faisait imprimer à Madrid en 1594 et 1599, son *Livre du Royaume de Dieu et du chemin pour y parvenir,* qui fut peu après traduit en français et en allemand [69]. C'est, en huit livres, un exposé des trois degrés classiques de la vie spirituelle, commençants, progressants et parfaits, encadré dans une large synthèse théologique du Royaume de Dieu, inspirée sans doute en grande partie par la méditation ignatienne des Deux étendards: en face du royaume de Dieu et des anges, le second livre pose le royaume des démons; le troisième est consacré à l'Incarnation du Fils de Dieu et à ses combats contre ce royaume des démons; le quatrième nous parle de la justification de l'homme, fruit de la Rédemption, et en particulier des vertus théologales; les trois suivants sont consacrés aux trois degrés; le huitième montre dans la béatitude céleste la plénitude du Royaume de Dieu. Le livre a de l'allure et les rééditions, tant de l'original que des traductions, montre qu'il fut apprécié à son apparition: mais, comme plusieurs autres des synthèses dont nous allons parler, celle-ci, qui semble avoir été la première publiée, a été rejetée dans l'ombre par les

---

[68] Sur ce *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana,* souvent attribué à Gagliardi, voir l'article cité de M. Viller, et en outre RAM. 13, (1932), p. 34-59; 257-293, sur son influence; *ibid.* 15 (1934), p. 381-402, sur ses sources italiennes; et DSp., I, 1940-42, résumé des conclusions: Gagliardi n'est sûrement pas l'auteur, il le déclare lui-même dans une lettre à son frère Louis (RAM., 1931, p. 84), mais il y a vraisemblablement collaboré dans une mesure impossible à déterminer. En revanche il est l'auteur d'une *Vie* d'Isabelle Christine restée manuscrite (RAM., 1931, p. 73 ss.). — La première édition de l'*Abrégé de la perfection* semble avoir été la traduction française faite sur un manuscrit et imprimée à Paris en 1596; en Italie la première édition semble celle de Brescia, 1611. Des jésuites traduiront à leur tour le *Compendio*: Binet (dans ses *Œuvres,* ed. 1620, p. 80-120, 7e traité) en français, et Bucelleni en latin, Vienne, 1633, contribuant ainsi à l'extraordinaire diffusion de cet écrit au XVIIe siècle.

[69] *Libro del Reyno de Dios y del camino por donde se alcança,* Madrid, 1594; édition augmentée en 1599 (Smv., VII, 529); traduction française de G. Lévite O. P., Paris 1608; allemande anonyme, Munich, 1609; toutes deux plusieurs fois rééditées dans les années suivantes. Sur l'auteur, voir le récent article du P. J. V. Jacobsen S. I. *Pedro Sanchez, the founder of the Jesuits of New Spain,* dans Mid America 22 (Chicago 1940) 157-190.

ouvrages qui ont suivi peu après et étaient destinés à rester classiques, comme Rodríguez.

En 1595, parmi les remarques envoyées à Gagliardi, Aquaviva lui recommandait de « faire entrer dans son ouvrage des citations des Pères et des exemples » [70]; on reconnaîtra à ce conseil l'assidu lecteur des Pères qu'était le général; son désir dut être pleinement satisfait par la publication à Ingolstadt en 1600 du traité, à lui dédié, *de Disciplina christianae perfectionis pro triplici hominum statu, incipientium, proficientium et perfectorum, ex Sacris Scripturis et Patribus libri quinque;* l'auteur était le P. Bernardin Rossignoli [71] qui compléta ce premier ouvrage par un autre volume imprimé à Venise en 1603, *de Actionibus virtutis.* On aura déjà remarqué dans le titre comment Rossignoli préfère la distinction ancienne des trois degrés, commençants, progressants et parfaits, à celle cependant plus usitée de son temps, des trois voies purgative, illuminative et unitive: tout le livre est d'inspiration surtout patristique, et, avec ses citations nombreuses et bien choisies, il constitue encore un des meilleurs florilèges de la doctrine spirituelle des Pères. Il répond aussi au second désir exprimé par Aquaviva en ajoutant à la fin de chaque livre un chapitre d'exemples pratiques, ouvrant ainsi la voie à Rodríguez pour ses chapitres « dans lesquels la doctrine précédente est confirmée par quelques exemples ». Le premier livre, après une introduction sur la direction, traite de la conversion et de la pénitence des commençants; le second (et ceci est bien ignatien) est tout entier consacré à l'abnégation comme au premier travail des progressants; viennent ensuite la pratique des vertus théologales et morales et le livre cinquième sur l'état des parfaits. L'auteur traite de l'oraison à propos de la vertu de religion, suivant en cela l'exemple de S. Thomas dont il s'inspire largement, tout en ne retenant de la IIa-IIae que les points intéressant directement la vie spirituelle. Touchant l'état des parfaits, c'est surtout des degrés de l'amour qu'il traite longuement. Le second ouvrage n'est qu'un complément du premier où, pour ne pas allonger démesurément

---

[70] VILLER, dans RAM., 1931, p. 72.

[71] Bernardin Rossignoli, né en 1547, jésuite en 1563, professeur de théologie, recteur du collège Romain où il a parmi ses religieux Bellarmin et Louis de Gonzague, Provincial à Milan, Rome, Venise et Turin, où il meurt en 1613; cf. E. RAITZ VON FRENTZ, *De P. B. Rossignoli,* AHSI 1 (1933), p. 35-43.

les livres III et IV, il avait dû résumer beaucoup ce qui regarde la pratique des diverses vertus. Ces livres connurent à leur apparition un grand succès: plusieurs fois réédités en quelques années, ils furent traduits en français en 1606 et en polonais en 1612: mais eux aussi tombèrent rapidement dans l'oubli supplantés par d'autres, surtout par Rodríguez.

Il en fut de même encore pour le *de Studio perfectionis* du P. Jean Crombecius (Van Crombeeck) paru à Anvers en 1613 et aussitôt mis en français par le P. R. Chesneau, un des religieux du collège de Saint-Omer où l'auteur était recteur [72]. Il part de l'idée de l'infinie perfection de Dieu, modèle et cause de notre propre perfection qui est dans la charité, comme dans l'acte le plus haut de notre vie surnaturelle; il insiste sur les secours et les obstacles que cette « étude de la perfection » peut trouver dans le tempérament, et sur la puissance de la grâce pour surmonter ces obstacles, quels qu'ils soient [73]. Le second livre traite de la pratique de la vie intérieure, du « négoce spirituel » (Lc 19, 13). Crombecius insiste beaucoup sur la présence de Dieu (II, c. 1-15), sur les aspirations (c. 16-17). Il compléta son premier ouvrage par un traité spécial sur l'oraison mentale: *Ascensus Moysis in montem, seu de Oratione tractatus, tribus stationibus ac viis, purgativa, illuminativa, unitiva, distinctus,* paru à Saint-Omer en 1618 et réédité deux fois en deux ans. L'un et l'autre sont des ouvrages très personnels, très théologiques dans leur manière d'aborder les questions de spiritualité et qui mériteraient d'être plus connus.

C'est en 1609 que parut à Séville l'*Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas* [74] du P. Alphonse Rodríguez, en trois volumes; l'auteur put préparer lui-même deux autres éditions parues l'une en 1612, l'autre en 1616, quelques jours avant sa mort survenue le 21 février. Il était né à Valladolid en 1538; entré chez les jésuites en 1557, il est maître des novices dès 1564, puis alternativement supérieur, professeur de mo-

---

72 *De l'Estude de la perfection,* S. Omer, 1615. — Jean Crombecius, né en 1558 ou 1563, recteur à Liège et à S. Omer où il meurt en 1626.

73 On notera (l. I, c. 30) un chapitre consacré à discuter assez vivement contre les « neoterici » qui mettent la perfection « in Dei inactione in animae nostrae substantiam delapsa, omni humana actione exclusa ».

74 Dans les éditions faites par l'auteur, ce titre est changé au III[e] volume où on lit « virtudes *religiosas* », ce qui répond exactement au contenu.

rale et de nouveau maître des novices; en 1585 il est envoyé à Montilla en Andalousie, et aide le provincial Gil González à remédier aux désordres causés par le rigorisme de François Vázquez; il assiste à la Congrégation générale de 1593, séjourne à Cordoue, revient à Séville en 1607, et y reste jusqu'à sa mort [75].

Comment il a composé son livre, Rodríguez nous le dit lui-même dans son prologue: ayant été employé depuis quarante ans à exhorter ses frères en religion comme maître des novices et comme supérieur, on lui a demandé de réunir en un ouvrage suivi ces exhortations, ces *pláticas*, et il l'a fait dans un but tout pratique, pour aider ses frères, et avec eux les autres religieux et bons chrétiens, à *exécuter*, à pratiquer les vertus propres à leur état. On conserve encore aux archives de Loyola plusieurs manuscrits, contenant les *pláticas* faites à Montilla en 1589 et 1595, grâce auxquelles il est facile de vérifier le fait; comme on peut encore, en se reportant aux *pláticas*, conservées elles aussi, du P. Gil González Davila, constater également qu'elles ont été utilisées dans la composition de l'*Ejercicio* [76]. Cette origine et ce but expliquent très bien le plan suivi et la physionomie du livre: aucune considération générale spéculative sur la nature de la perfection, des vertus, de l'état religieux, mais simplement trois parties. La première « sur quelques moyens pour arriver à la vertu et à la perfection », avec huit traités sur le désir du progrès spirituel, la perfection des actions ordinaires, la pureté d'intention, l'union et la charité fraternelle, l'oraison, la présence de Dieu, l'examen de conscience et la conformité à la volonté de Dieu; deuxième partie « sur l'exercice de quelques vertus qui appartiennent à tous ceux qui veulent servir Dieu », mortification, modestie et silence, tentations, amour désordonné pour les parents, tristesse et joie, biens que nous avons dans

---

[75] Sur Rodríguez, voir A. de VASSAL, *Un maître de la vie spirituelle, le P. Alphonse Rodriguez*, dans Études 150 (1917) p. 297-321; A. PÉREZ GOYENA, S. I., *Tercer centenario de la muerte del P. Alonso Rodríguez*, Razón y Fe 44 (1916) p. 141-155; C. A. KNELLER, S. I., *A. Rodriguez der Aszet*, ZAM. 9 (1934) p. 289-306; A. POTTIER, S. I., *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, I. Paris, 1927, p. 256-298. — Pour les éditions et traductions, SMV, VI, 1946-63; IX, 813; une édition critique préparée par les PP. Uriarte et Lecina, n'a pas encore été imprimée; dans la traduction italienne parue à Turin, Soc. Ed. Intern., 1931-1933, on a fait un premier travail d'identification des textes cités.

[76] PÉREZ GOYENA, *loc. cit.*, p. 147, 152.

le Christ et méditation des mystères de sa passion, communion et Sacrifice de la Messe; troisième partie, sur les vertus propres à la vie religieuse, fin de la Compagnie, vœux de religion, pauvreté, chasteté, obéissance, observation des règles, ouverture de conscience avec les supérieurs, correction fraternelle. On voit par cette simple énumération des traités dont se compose l'ouvrage, combien peu de place tient chez Rodríguez le souci d'un plan régulier et d'une construction doctrinale solidement ordonnée et charpentée: les deux derniers traités de la seconde partie, par exemple, seraient bien mieux à leur place dans la première et n'ont peut-être été mis là que pour conserver la symétrie de huit traités dans chaque partie. Dans l'intérieur de chaque traité, c'est la même chose: aucune division savante, aucun développement théorique, mais une causerie pleine de bonhomie, en un espagnol qui, pour n'être pas celui de sainte Térèse ou de Louis de León, n'en est pas moins fort savoureux; des conseils pratiques judicieux, ramenant impitoyablement aux réalités quotidiennes de la vie spirituelle, pourchassant les enthousiasmes irréfléchis et chimériques, et en même temps singulièrement exigeant en fait de vraie perfection, poussant très haut dans la voie de l'abnégation, du don de soi à Dieu, encourageant, dilatant et prenant. Le tout parsemé de jolies citations patristiques, d'histoires empruntées à Cassien, aux *Vitae Patrum*, à la vie des saints, que le bon exhortateur s'attarde à raconter ou même à accumuler dans ses chapitres d'exemples: en cela il répondait lui aussi pleinement aux désirs manifestés à Gagliardi par Aquaviva.

Donc livre tout pratique, tenant à se mettre à la portée de tous, même des débutants pour lesquels d'abord il écrivait; moins soucieux de soulever l'enthousiasme et d'enflammer l'imagination, que d'obtenir l'exécution; mais sans rien de sec, ni de raide, ni de rétrécissant ou de replié sur soi, gardant toujours leur première place aux affections profondes, et avant tout à la charité; très loin de l'ascéticisme qu'on lui a si souvent reproché, abnégation et pratique des vertus n'ayant à ses yeux de raison d'être que leur nécessité pour libérer l'âme, et la rendre par là capable d'aller à Dieu et de le servir. Aucune hostilité non plus contre la mystique et les états supérieurs de la vie spirituelle: mais, comme son ami Gil González, il estime que, parlant à tous dans ses exhortations, il ne doit pas risquer de provoquer des désirs prématurés et des engouements dommageables chez des âmes qui en sont encore à leurs

premiers pas; il s'abstiendra donc de s'étendre sur ces sujets de haute spiritualité, se contentant à l'occasion de marquer la distinction entre les oraisons ordinaires, non seulement raisonnantes, mais surtout affectives, et ces grâces infuses qu'il fait simplement entrevoir à l'horizon; ce qui, du reste, ne l'empêche pas de faire grand cas d'un Ruusbroec, qu'il cite avec éloge [77].

D'où vient dès lors l'extraordinaire et persistant succès de ce livre dans la Compagnie et au dehors? [78] Comment expliquer que le nom de Rodríguez ait pu mériter d'être accolé, à propos de la formation des novices, par la plus haute autorité, à ceux de S. Bernard et S. Bonaventure, les deux grands docteurs de la vie spirituelle au moyen âge? [79] C'est, je crois, que, si chez lui il n'y a pas tout, si ce n'est pas chez lui qu'il faut aller chercher les vastes vues d'ensemble, les intuitions profondes sur les réalités les plus intimes et les plus hautes de la vie intérieure, on y trouvera, en revanche, et à chaque page, le conseil précis et concret, la direction, la ligne de conduite nette et sûre, qui ne permettront pas de se donner le change à soi-même sur les réalisations effectives de cette vie intérieure. On a justement signalé un autre fruit de ce robuste réalisme: quand, après avoir beaucoup lu et s'être enthousiasmé pour de brillants exposés, « on revient à lui sur le tard, on le trouve plus que jamais bon, aimable, bienfaisant » [80]. Et, pour ce qui est des jésuites, il faut ajouter le fait que Rodríguez a eu le mérite d'être, dans les limites du champ qu'il s'était tracé, rigoureusement fidèle à la ligne spirituelle marquée par S. Ignace et par la tradition déjà semi séculaire de la Compagnie [81].

---

[77] Dans le traité sur la conformité à la volonté de Dieu, part I, tr. 8, c. 12 au début. — Sur la fameuse phrase relative aux « profondeurs de Tauler », si souvent citée et mal comprise (Part I, tr. 5, c. 4, n. 5), voir F. Cavallera dans RAM., 1924, p. 410, et C. A. Kneller, dans ZAM., 1934, p. 301.

[78] Voir dans C. A. Kneller, ZAM. 9 (1934), p. 292-298, un certain nombre de faits et de textes relatifs à cette diffusion de Rodríguez.

[79] Lettre de Pie XI aux Supérieurs religieux, 19 mars 1924, AAS., 1924, p. 142; mes *Documenta*, n. 647: « In quo erunt ad perlegendum considerandumve utilissima cum S. Bernardi et Seraphici Doctoris Bonaventurae, tum Alphonsi Rodriguez, tum etiam eorum qui apud sodalitatem uniuscuiusque vestram magisteriis pietatis floruerunt, scripta ».

[80] A. de Vassal, Études, t. 150 (1917), p. 320.

[81] De Rodríguez il faut rapprocher le P. Nicolas de Arnaya (1558-1577 † Mexico 1622) maître des novices lui aussi, qui publia à Séville

Avec les trois in-folio d'Alvarez de Paz [82], parus à Lyon, le premier en 1608, un an avant Rodríguez, les deux autres en 1613 et 1617, nous sommes en présence d'un ouvrage d'allure toute différente, œuvre d'un théologien et d'un contemplatif, d'un spéculatif affectif plus que d'un directeur et d'un maître de novices. S'inspirant des paroles du Psaume 33, v. 13-15: « Quis est homo qui vult vitam ...? Divertat a malo et faciat bonum; inquirat pacem et sequatur eam », l'auteur traite d'abord *de Vita spirituali eiusque perfectione*: misères du siècle et biens de la vie religieuse, nature de la vie spirituelle, où en est la perfection, grandeur de cette perfection et raisons d'en exciter en soi le désir. Le second volume est *de Exterminatione mali et promotione boni,* destruction des péchés et des vices, mortification des passions, acquisition des vertus, de celle surtout qui est le fondement des autres, l'humilité; germe de toutes les vertus dans les trois vœux de religion. Le troisième volume est intitulé *de Inquisitione pacis* et consacré tout entier à l'oraison: prière vocale et mentale; ce qui précède, accompagne, suit l'oraison; matière d'oraison pour les commençants, progressants et parfaits; affections de l'oraison; contemplation parfaite. Il est à noter que, dans le plan général tracé au début du tome Ier,

---

en 1617-1618 trois volumes de *Conferencias espirituales* (traduction française de Cachet, Paris, 1630), série de dialogues à la Cassien, très patristiques, sur toute la vie spirituelle (amour de Dieu, amour propre, amour du prochain); on peut noter la Conf. 10, sur la componction du cœur; Conf. 24, sur la tiédeur; DSp. I, 890; Astrain, V, 102; Uriarte-Lecina, I, 307, 313.

82 Diego Alvarez de Paz, né à Tolède en 1560, jésuite en 1578, part pour le Pérou en 1584 et est ordonné prêtre à Lima en 1586 par S. Toribio. Jusqu'en 1595 il enseigne à Lima philosophie et théologie: c'est alors qu'attiré par la vie solitaire, il fut encouragé et maintenu dans sa vocation par Aquaviva, comme nous l'avons vu. Dès 1594 ou 1596 il songeait déjà à la composition de son grand ouvrage (Astráin, dans Gregorianum, 1920, p. 397); à partir de 1596 il est recteur, vice-provincial, préfet des études; en 1616 il est nommé provincial du Pérou et meurt en 1620. Voir A. Astráin, *A la memoria del gran asceta, Diego Alvarez de Paz,* Gregorianum 1 (1920) p. 394-423; E. Ugarte de Ercilla, S. I., *Tercer centenario del P. A. de P.* dans Razón y Fe, 58 (1920) p. 463-473 et 59 (1921) p. 181-197; A. Poulain, S. I., Dictionnaire de Théologie catholique I, 928-930; E. Hernández, S. I., DSp., I, 407-409; A. Pottier, S. I., *Le P. L. Lallemant ...* t. I, 298-339. — Pour les éditions voir Smv., I, 252-258, et mieux Uriarte-Lecina, I (1925), 155-163; réédition moderne de Vivès, Paris, 1875-1876, 6 volumes; très nombreuses rééditions et traductions partielles (pour les françaises, DSp., I, 407).

il est prévu pour cette troisième partie, après le livre qui traite de la contemplation, un autre livre encore « de procuranda salute animarum »: dans la préface du tome III, Alvarez s'excuse de l'avoir supprimé pour pouvoir traiter plus largement de l'oraison, promettant de consacrer à ce sujet un autre ouvrage: mais celui-ci n'a jamais été écrit.

Dans le vaste traité que nous avons, l'exposé est ample et abondant jusqu'à être souvent diffus et à se perdre dans les développements de détail; mais il est très riche de substance dogmatique, de doctrine scripturaire et patristique: à la suite des Pères, il s'attarde à expliquer longuement les figures et les symboles de l'Ancient Testament en les appliquant à la vie spirituelle, par exemple les images de la vie active, contemplative et mixte, Merob et Michol, Anna et Phenenna, Lia et Rachel, Marthe et Marie, et, pour la vie mixte des hommes, David, Elcana, Jacob ... [83]. S'il multiplie trop les divisions et sous-divisions (quinze degrés de la vie spirituelle et autant pour la contemplation infuse) [84], Alvarez a du moins un très vif souci de la précision théologique, souci d'autant plus notable chez lui qu'il est en même temps un affectif: il est à bon droit considéré comme le premier théoricien de l'oraison affective, Cordeses, dont il s'inspire largement, n'ayant rien publié: c'est chez lui qu'on voit pour la première fois cette oraison affective nettement distinguée comme constituant, entre méditation et contemplation, une forme à part d'oraison mentale; la spiritualité médiévale des aspirations, en particulier Hugues de Balma et Harphius qu'il cite expressément, lui avait préparé la voie, mais il restait à préciser la doctrine [85].

C'est aussi lui qui, le premier parmi les jésuites, a traité avec ampleur l'ensemble des questions traditionnellement discutées à propos de la contemplation infuse: il leur consacre toute la cinquième partie de son tome III, soit 160 pages in-folio, à travers lesquelles il apparaît clairement qu'il a de cette contemplation une connaissance personnelle et non pas seulement livresque: avec cette expérience directe, les sources où il

---

[83] Vol. I, l. 2, c. 14-20: pour lui la vie mixte est propre de l'état clérical, c. 34, et des religieux appliqués au ministère; les religieux encore étudiants pratiquent la vie contemplative, c. 33.

[84] Vol. I, l. 2, c. 9-11, et vol. III, l. 5, pars 3.

[85] Vol. III, l. 4, p. 3, c. 1-11; voir A. Yanguas, *Alvarez de Paz et l'oraison affective*, RAM. 19 (1938) p. 376-393.

puise sa doctrine sont avant tout les Pères et les docteurs médiévaux, Richard de S. Victor, S. Bernard, S. Thomas, S. Bonaventure, Gerson, Denys le Chartreux, S. Laurent Justinien; il ne semble pas avoir connu les écrits de Ste Térèse, publiés après son départ pour le Pérou. On remarquera aussi que, si la contemplation infuse forme le couronnement de son exposé, elle n'en est cependant ni le point de départ, ni le centre: pour Alvarez, comme pour Rodríguez, Rossignoli et, nous allons le voir, Suárez avec le Gaudier, c'est l'idée de perfection de la vie spirituelle qui reste l'idée centrale, et l'idée de perfection placée, en étroite dépendance de S. Thomas, dans la charité.

Dernier trait à relever dans ce vaste ouvrage, l'insertion au tome III d'une abondante série de méditations et de contemplations pour les divers degrés de la vie spirituelle, et la forme de colloque continuel avec Dieu, Notre-Seigneur, les saints, employée perpétuellement dans toutes les « matières d'oraison » sur la vie du Christ, de la Vierge ou les perfections divines: il existe peu d'exemples aussi complets de l'emploi de cette forme d'oraison que nous allons voir recommandée par d'autres, Barthélemy Ricci par exemple.

Bien que le grand traité du P. Antoine Le Gaudier, *de Natura et statibus perfectionis,* ait paru à Paris en 1643 seulement [86], nous pouvons en parler ici puisque, né en 1572, entré en 1592, mort en 1622, cet auteur exerça sous Aquaviva les fonctions d'Instructeur du Troisième an, qui l'amenèrent à composer son livre. De son vivant il avait publié lui-même, en 1619 et 1620, quelques petits volumes latins sur *le Très saint amour du Christ Jésus, Dieu et homme,* sur *la Présence de Dieu,* sur *la Vraie imitation de Jésus, Dieu et homme,* sur *l'Explication de la manière de méditer enseignée par S. Ignace;* il mourut sans avoir pu, nous dit-on dans l'*Ad lectorem* daté de 1629, mettre la dernière main au grand ouvrage qu'il préparait sur *la Perfection, sa nature et ses états;* un anonyme fit paraî-

---

86 Réédité en 1855 par le P. Martinov et de nouveau par le P. Micheletti, Turin, 1903, 3 vol. — SMV., III, 1265-1268; A. POTTIER, *Le P. L. Lallemant*... I, p. 339-369, relève avec raison le renvoi fait dans la *Doctrine* de Lallemant, II, c. 6, a. 1, au livre des *Exercices du P. Gaudier,* preuve que ses écrits circulaient déjà manuscrits quand Lallemant, de 1628 à 1631 était Instructeur de 3e an, ou que, au moins, ces *Exercices* étaient conservés dans le 3e an où Le Gaudier avait été un des prédécesseurs de Lallemant.

tre ce travail en y insérant et y joignant les petits traités déjà imprimés, ainsi que celui qui avait paru à part en 1642, *Introduction à la solide perfection par la pratique des Exercices de S. Ignace durant un mois entier,* commentaire sur les *Exercices* qu'il donnait à ses tertiaires en le faisant précéder d'une série d'instructions sur le Troisième an et la manière de s'y appliquer fructueusement [87]. Dans un latin serré, souvent dur et pénible à lire, ce volume in-folio constitue, me semble-t-il, le plus complet, le plus fortement pensé et solidement charpenté, le plus précis et théologique parmi les traités généraux de vie spirituelle alors publiés par les jésuites. Nature et causes de la perfection sont l'objet de la première partie: perfection dans la charité, dans quelle charité, avec l'aide des autres vertus; perfection causée par Dieu, méritée par le Christ qui en est le modèle, à l'acquisition de laquelle nous devons concourir par nos propres efforts. Deuxième partie sur les trois degrés des commençants, progressants et parfaits, sur ce qui appartient à chacun d'eux, et, à propos du troisième, sur la vie contemplative et la vie mixte, sur la vie apostolique fruit de la vie contemplative [88]. Troisième partie sur la pratique de la perfection, le désir d'y arriver puisé dans la connaissance de Dieu et de soi-même, et sur la conformité à la volonté divine. Quatrième: les moyens de perfection qui sont les diverses vertus théologales et morales. Cinquième: les *Instruments* de la perfection, longue série de sections, fort inégales en étendue, où sont étudiés les divers exercices qui peuvent aider à la perfection: exhortation, direction, oraison mentale, examen de conscience, élection (au sens ignatien du mot, et appliquée au détail de la vie), ouverture de conscience, présence de Dieu, confession, communion, messe, office divin, mortification, perfection des actions quotidiennes, conversation avec le prochain ... Suit, comme sixième partie, l'écrit sur les Exercices d'un mois, et comme appendice les deux traités sur l'amour et l'imitation du Christ. Ensemble touffu, on le voit, et qui se ressent de n'avoir pas reçu la dernière mise au point

[87] Les petits ouvrages de Le Gaudier furent tous immédiatement traduits en français; le grand traité l'a été par le P. BIZEUL, 4 vol., Bruxelles, 1908.

[88] Noter dans cette partie II, sect. 3, c. 11, la distinction entre contemplation pratique (rattachée aux *Exercices* de S. Ignace) et contemplation affective.

de l'auteur, mais qui reste malgré tout une des plus riches mines de la spiritualité ignatienne [89].

Il faut en rapprocher, pour des qualités analogues de richesse et de solidité, avec moins de nerveuse concision, mais plus de limpide clarté, un autre ouvrage, en partie posthume lui aussi, le grand traité de François Suárez [90] *de Virtute et statu religionis* dont les deux premiers volumes, sur la vertu de religion, furent publiés par l'auteur à Coïmbre en 1608-9 et les deux autres sur l'état de religion, parurent après sa mort, à Lyon, en 1623 et 1625. Le traité 4 du tome II, sur la prière en général, la prière vocale, l'oraison mentale et la contemplation [91], la prière liturgique; le traité 7 du tome III, sur la perfection, l'état de perfection, l'état religieux, offrent déjà les éléments principaux d'une forte synthèse sur la perfection de la vie spirituelle et sur l'union à Dieu dans la prière, synthèse qui aura une grande influence sur les écrivains postérieurs et vient compléter l'ensemble des grands traités parus sous Aquaviva. Il faut y ajouter au tome IV, tout le traité 10, *de Religione Societatis Iesu* [92], dans lequel, à côté des ques-

---

[89] Ayant été novice à Tournai en 1592, Le Gaudier a sûrement connu Olivier Manare qui était à ce moment là (1589-1594) provincial de Belgique; par lui, par Coster et d'autres, il a pu recueillir directement la tradition primitive de la Compagnie.

[90] François Suárez, né à Grenade en 1548, jésuite en 1564, étudie à Salamanque de 1564 à 1570, enseigne philosophie et théologie en Espagne à partir de 1571, au Collège Romain de 1580 à 1585, de nouveau en Espagne et de 1597 à 1616 à Coïmbre; il meurt à Lisbonne en 1617. Voir R. DE SCORRAILLE, *Fr. Suarez,* 2 vol. Paris, 1912-13, en particulier t. II, l. 5, sur sa vie religieuse, p. 269-349; et l. 4, c. 3, p. 129-142, sur la composition et la publication du *de Religione.* — F. HATHEYER, *Die Lehre des P. Suarez über Beschauung und Extase,* dans *P. Fr. Suarez, Festschrift,* Innsbruck, 1917, p. 75-122. [Voir aussi les articles publiés dans le numéro spécial de la revue *Manresa,* pour le 4e centenaire de Suárez, Madrid 1949].

[91] Voir HATHEYER, *loc. cit.,* Suárez a là une doctrine complète sur la contemplation, en dépendance étroite de la IIa-IIae de S. Thomas et des autres docteurs médiévaux; il avait lu « une partie des écrits » de sainte Térèse, « en particulier les Moradas » et dans le procès de béatification de la sainte il rend témoignage à leur saine doctrine (DE SCORRAILLE, II, p. 149): mais son exposé sur la contemplation ne semble faire aucun état des descriptions contenues dans ces écrits; aussi distingue-t-il avec moins de précision que les théologiens postérieurs la contemplation strictement infuse et les autres états d'oraison.

[92] Réédité avec introductions et appendices par P. DE REVERSEAUX, Bruxelles, 1857; édition séparée des chapitres sur les *Exercices,* Paris, 1910.

tions de théologie morale et de Droit canon, beaucoup de points sont traités qui appartiennent à la spiritualité, comme dans les chapitres sur les *Exercices* et sur les moyens employés par la Compagnie pour assurer le progrès et la perfection de ses religieux [93].

Avec ce remarquable ensemble d'ouvrages, les jésuites se trouvent avoir, à la fin du généralat d'Aquaviva, non plus seulement un faisceau de principes forts, profonds, lumineux, de méthodes pratiques et solides, comme les leur fournissaient dès le début les *Exercices*, les *Constitutions*, les enseignements d'Ignace et de ses compagnons, mais tout un corps de doctrine spirituelle, où ces principes, ces méthodes, cette orientation viennent se fondre organiquement avec la tradition des maîtres du moyen âge pour constituer à la Compagnie une théologie de la vie intérieure, à la fois traditionnelle et adaptée à sa vocation particulière. La Puente, Rodríguez, Alvarez de Paz, Le Gaudier, Suárez, ne cesseront plus d'être lus et étudiés et leur doctrine commune formera désormais, au-dessous des *Exercices* dont elle s'inspire, le fonds général dont s'inspireront à leur tour, avec les variantes personnelles non moins utiles qu'inévitables, directeurs et écrivains jésuites.

D'autres auteurs de la même période, sans avoir comme les précédents, construit de traités complets sur l'ensemble de la vie spirituelle, ont cependant à peine moins d'importance en raison des sujets abordés dans la série des traités particuliers qui forme leur œuvre.

François Arias [94], en Espagne, publie à Valence en 1588, sous le titre commun de *Aprovechamiento espiritual,* une suite d'ouvrages sur le *Progrès spirituel,* la Défiance de soi, l'Oraison, la Présence de Dieu, la Mortification, le Bon usage de la Confession et de la Communion, avec une *Imitation de la T. S. Vierge* et un *Rosaire des cinquante mystères,* ce der-

---

[93] Smv., VIII, 351, mentionne un volume *de Perfectione christiana* publié en 1624 à Cracovie par le P. George Tyszkiewicz (1571-1593 à Rome † 1625), instructeur du IIIe an en Pologne. — Le P. Bernardin Zanoni (1537-1568†1620) édita à Gênes, 1614, une *Pratica della perfezione religiosa,* en deux parties: correction des défauts, pratique des vertus; Smv. VIII, 1462.

[94] Né à Séville en 1533, prêtre et gradué d'Alcalá, entre en 1561 et meurt en 1605; caractère difficile, dut être éloigné de sa province de 1582 à 1592; cf. Astrain, IV, 81-83 et 760-761; DSp. I, 844-845; Smv. I, 540-549 et mieux Uriarte-Lecina, I, 279-292.

nier emprunté à Louis de Blois [95]. Plus tard, de retour en Andalousie, il imprimera à Séville en 1599, un livre considérable sur *l'Imitation du Christ Notre Seigneur,* en deux parties, la première sur les biens que nous avons en lui, étudiés dans ses titres de Roi, de Rédempteur, etc., [96] la seconde sur les vertus dont il nous donne l'exemple, ouvrage solide, plein de piété, mais diffus et monotone. Ses petits traités sont, pour la plupart, beaucoup plus intéressants et personnels: celui sur l'oraison, recommandé par S. François de Sales à Philothée [97], s'inspire nettement des *Exercices,* sans les citer cependant, et développe beaucoup ce qui regarde les affections; dans l'opuscule sur la *Présence de Dieu,* il insiste sur la pratique des aspirations.

Le P. Jules Negrone (Nigronius) [98] orateur et érudit, entrepris avec l'approbation d'Aquaviva, et publia à Milan en 1613, un ample Commentaire ascétique des *Règles Communes* de la Compagnie; encouragé sans doute par le succès de cet ouvrage qui fut réédité en 1616 et 1617, il se mit à composer toute une série de traités latins, précis, très riches en citations des Pères ou des anciens auteurs ascétiques comme en faits empruntés à l'histoire des ordres religieux, sur des points particuliers de spiritualité religieuse: nécessité de la direction, pratique des exhortations et conférences spirituelles, lecture spirituelle pendant le repas et en particulier, usage des retraites..., soin des petites choses et fuite du péché véniel, Milan, 1621; nouvelle suite en 1623: fuite des affaires séculières pour les religieux, usage des récréations, amour pour les parents et la patrie; fuite de l'oisiveté, des amitiés particulières, modération dans la correspondance; en 1625 enfin les trois derniers de ses vingt traités, union de l'étude et de la sainteté, modération dans le repos, gratuité des ministères ecclésiastiques. Même aujourd'hui ces érudites monographies ascétiques restent une fort utile mine de matériaux pour l'é-

---

95 *Conclave animae fidelis,* IV, 4; cf. aussi plus tard SUCQUET, *Via vitae aeternae,* III, 23.

96 Sans doute inspirée par les *Nombres de Cristo* de LOUIS DE LEÓN, parus en 1583.

97 *Introd. à la Vie dévote,* II, 6, cf. I, 6.

98 Né à Gênes en 1553, jésuite en 1571, mort à Milan en 1625; ses traités ont été réunis en 1624 à Cologne (n. 1-17). — Nous n'avons pas à nous occuper ici de ses discussions avec les théatins sur S. Ignace et S. Gaétan; SMV. V, 1614.

tude des usages religieux et des principes de la vie parfaite en communauté.

Très personnel est le *Trattato utilissimo della mortificazione delle nostre passioni ed affetti disordinati*, édité à Naples en 1594 par le P. Jules Fazio (1537-1555 † 1596) qui avait été de 1578 à 1583 le secrétaire de Mercurian et d'Aquaviva: en même temps que de la mortification, il traite du renoncement, de l'abnégation, de la résignation et de l'indifférence, cherchant à préciser ce que sont ces diverses dispositions et quel est leur rôle pour arriver à une parfaite mortification des passions désordonnées.

Sur l'oraison mentale, en plus des ouvrages déjà signalés, deux petits volumes méritent de retenir l'attention. Tout d'abord l'intéressante *Instruzione di meditare* du P. Barthélemy Ricci (1542-1566 † 1613) [99], longtemps maître des novices à S. André du Quirinal, publiée à Rome en 1600, plusieurs fois rééditée et adaptée en français par le P. F. Sollier sous le titre de *Science des saints, contenant une très excellente méthode pour familièrement converser avec Dieu*, Paris, 1609. Ricci se propose d'apprendre à ses novices la pratique de l'oraison mentale; au début de la seconde partie, consacrée à la méditation elle-même, tandis que les deux autres parlent de ce qui la précède et la suit, il pose les principes suivants: « Des trois manières de méditer accommodées aux personnes plus simples, il m'a semblé devoir mettre en première ligne celle qui s'appelle méditer par manière d'affections, comme étant la plus facile à comprendre et la plus aisée à pratiquer, vu que, consistant à converser, elle est déjà à demi enseignée à chacun par la nature. En second lieu, j'ai mis celle qui s'exerce par les sens de l'imagination, car elle se contente de quelques brefs raisonnements. En troisième lieu, celle qui s'exerce par l'intelligence et s'occupe à considérer les personnes et leurs actions; car de s'arrêter à ruminer les paroles de la Sainte Écriture est seulement le fait de personnes qui ont au moins un peu étudié... ». Aux développements qui suivent

---

[99] De lui aussi un volume de *Considerazioni* sur la vie de Notre Seigneur, méditations aidées de gravures, Rome, 1610; Smv. VI, 1782-1784. — Le petit traité semblable *Pratica di ben meditare* publié à Rome en 1607 sous le pseudonyme de Buronzo par le P. Nicolas Berzetti (1574-1595 † Rome 1644), développe la méthode de méditer ignatienne « avec une ingéniosité qui rappelle la *devotio moderna* » DSp. I, 1581; Smv. I, 1397-1398; il eut de nombreuses éditions latines.

et aux exemples qui terminent le livre, on voit nettement que cette méditation affective que, selon lui, tous peuvent faire, même ceux qui n'ont ni imagination, ni capacité de raisonnement, est en réalité une oraison sous forme de colloque ou d'entretien continuel avec Dieu, Notre Seigneur, les saints. Ricci s'inspire continuellement de S. Ignace pour les préludes, l'application des sens, la contemplation des personnes et de leurs actions, etc.: mais on voit avec quelle souplesse il adapte ses méthodes aux nécessités et possibilités diverses des âmes.

Le P. Melchior de Villanueva (1547-1568 † 1606) [100] venait de mourir lorsque son *Libro de la oración mental*, approuvé par le provincial en 1605, parut à Tolède en 1608: à l'opposé de Ricci, il ne veut pas se contenter de conseils pour les débutants, mais tracer tout le développement de l'oraison mentale; il distingue en s'inspirant de Richard de S. Victor, considération, méditation, spéculation, contemplation et, après avoir traité de chacune de ces formes d'oraison, il propose un septenaire pour chacune d'elles. Toute l'allure du livre, on le voit, est nettement médiévale; il se rapproche à ce titre des exemples cités au chapitre précèdent d'instructions sur la méditation, proposant des méthodes assez différentes de celles des *Exercices*, et je ne serais pas étonné que la cause de ce fait fût l'influence des lectures auxquelles devaient recourir les jésuites avant d'avoir leur propre littérature spirituelle, les *Exercices* n'étant pas à vrai dire un livre de lecture spirituelle: on se rappellera que Richard de S. Victor figure dans les listes rappelées plus haut. Du reste Villanueva, malgré son réel mérite, n'eut ni réédition, ni traduction.

Si nous passons aux recueils de méditations, celles qui alors semblent avoir eu la plus large diffusion furent, avec celles de la Puente, les recueils de Bruno, de Pinelli et de Busée. Vincent Bruno [101] propose, en quatre parties, des méditations sur la vie du Christ, sur les fêtes de la Vierge et des Saints, longues, précédées d'un rappel des figures et pro-

---

100 Voir P. Dudon, dans RAM., 1925, p. 51-59, corrigeant sur plusieurs points Smv. VIII, 771.

101 1532-1558†1594 au collège Romain: *Meditazioni sopra i principali misteri della Vita, Passione e Risurrezione di Cristo ...* 4 parties, Venise, 1585-1588; S. François de Sales le recommande lui aussi à Philothée, dans la traduction française parue à Douai en 1596.

phéties de l'Ancien Testament, suivies de colloques et de « documents ». Luc Pinelli [102] au contraire multiplie les petits recueils de brèves méditations, accompagnées d'images, sur les Mystères du Rosaire, Naples, 1591, sur la vie de la Vierge Marie, 1594, sur le T. S. Sacrement, 1597, sur quelques mystères de la vie du Christ, 1600, livrets réédités, traduits, groupés, adaptés et complétés sans fin. Busée, [103] lui, fut d'abord un grand traducteur des ouvrages de ses confrères: il mit en latin, outre Bruno et Pinelli, Loarte, Androzio, Arias, Ricci; en 1606 à ces traductions il ajouta pour ses congréganistes de Mayence un *Enchiridion piarum meditationum* sur les évangiles des dimanches, d'autres mystères de la vie du Christ et des sujets divers (fins dernières, sacerdoce, Eucharistie, Rosaire...): ce volume de considérations brèves, précises, substantielles a eu, sans doute à cause de sa simple sobriété, en latin et en toutes langues, une énorme diffusion.

Busée publia aussi à Mayence en 1608 un *Panarium.... adversus animi morbos...* et en 1610 un *Viridarium christianarum virtutum,* qui sont à peu près uniquement deux florilèges de textes scripturaires et patristiques sur les vices et les vertus; plus considérable et plus personnel, quoique composé lui aussi en majeure partie de citations, est l'ouvrage paru après sa mort *de Statibus hominum* (Mayence, 1613), sur la vie et la perfection chrétienne dans les divers états ecclésiastiques et séculiers (médecin, juge...) et aux diverses époques de la vie humaine (enfance, adolescence, vieillesse...); tout spécialement il s'étend sur l'état des campagnards (de Rusticorum regimine, p. 533-610). Ce livre n'est du reste pas le seul avec celui de la Puente à appliquer ainsi les principes spirituels aux situations particulières des hommes: Thomas Sailly [104] édite en 1590, à Anvers, chez Plantin le *Guidon et pratique spirituelle du soldat chrétien;* Jean Baptiste Velati (1528-1547 † 1602) publie à Gênes en 1593 une *Introduzione alla Vita spirituale e perfezione cristiana per ciascun stato*

---

[102] 1542-1562†1607 à Naples; cf. Smv. VI, 802-817.

[103] Jean Buys (Busaeus), 1547-1563†1611, à Mayence, frère de Pierre Buys le collaborateur de Canisius pour le *Catéchisme;* Smv. II, 428-437, DSp., I, 1984-1985.

[104] Thomas Sailly, 1553-1580†1623; cf. A. Poncelet, dans *Biogr. Nation. de Belgique,* t. 21, p. 46-50.

in particolare, cioè di maritati, continenti, vedove, vergini e religiosi, colla pratica spirituale comune a tutti [105].

Celui cependant de ces ouvrages sur des états de vie qui devait avoir le plus de succès et d'influence fut le gros traité *de Bono status religiosi* de Platus [106], paru à Cologne en 1590: parlant de l'utilité, la dignité, l'agrément de la vie religieuse, il touche à la plupart des questions qui se rapportent à cette vie du point de vue spirituel, de façon parfois diffuse et compliquée, quand, par exemple, il consacre vingt-trois chapitres à décrire les vingt-trois fruits de la vie religieuse (I, c. 13-35), mais aussi non sans pénétration comme lorsqu'il discute les objections contre l'entrée en religion (III, c. 18-36).

Tout différent est le *Gersone della perfezione religiosa* de Pinelli (Naples, 1601) où, s'inspirant du livre de *l'Imitation de Jésus-Christ,* il traite en quatre livres et sous forme de dialogue entre le Seigneur et son disciple, de la vocation religieuse et de sa fin, des vœux, des vertus, des occasions où le religieux doit montrer la perfection qu'il a acquise: écrit fort lu lui aussi, concret et direct, très solide dans sa simplicité et sa bonhomie.

C'est aussi à la vie religieuse [107] que se rapportent plusieurs parmi les principaux ouvrages du fécond écrivain que fut Charles Scribani, provincial de Belgique de 1613 à 1619 [108]: son *Medicus religiosus* (Anvers, 1618), est, en effet, une espèce

---

[105] En 1615 à Séville paraissait un fort volume *Del bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal* du P. Jean Sébastien DE LA PARRA (1546-1566†1622 à Lima), programme complet de restauration de la vie sacerdotale; cf. ASTRAIN, IV, p. 89-90.

[106] Jérôme Piatti, 1545-1568†1591 à Rome; après sa mort parut le traité plusieurs fois réimprimé *de Cardinalis dignitate et officio,* Rome, 1602.

[107] A la formation religieuse des novices sont encore destinés les deux petits livres du P. Ignace BALSAMO (1543-1561†1618 à Limoges), italien, mais depuis 1571 maître des novices et père spirituel en France: *Instruction pour bien prier et méditer..., Avec les enseignements pour être bon religieux,* souvent réimprimés en français et en latin dans ce premier quart du XVIIe siècle depuis 1601; cf. DSP. I, 1209-1210.

[108] Né à Bruxelles en 1561, jésuite en 1582, meurt à Anvers en 1629; cf. *Biogr. nation. Belg.,* 22, p. 116-129; A. PONCELET, *Hist. de la Comp. dans les anciens Pays-Bas,* II (1927), passim; SMV. VII, 982 ss. — De lui aussi des *Méditations* publiées d'abord en flamand, Anvers, 1613, puis en latin par le P. BUSSEL, 1614: pour chacune des trois voies sont proposées quatre semaines de méditations, suivies d'une série de prières. Son *Amor divinus* (1625) et son *Christus patiens* (1621) sont aussi des suites de méditations.

d'adaptation pour tous les religieux des *Industries* d'Aquaviva; le livre Ier développe largement les deux premiers chapitres de ces *Industries* en traitant de ce qui doit être le supérieur lui-même et des défauts qu'il doit éviter; les deux autres livres parcourent sensiblement les mêmes maladies, mais d'une façon plus analytique, formulant d'abord le diagnostic et indiquant ensuite la thérapeutique. Le *Superior religiosus* paru l'année suivante est un traité du gouvernement religieux. Parallèlement son *Politicus christianus* (Anvers, 1621), est un traité du prince chrétien et du gouvernement chrétien des sujets. Le *Philosophus christianus,* dédié à Frédéric Borromée et qui avait précédé (Anvers, 1614), développe une philosophie pratique chrétienne de la vie courante, non seulement sur la fin de l'homme et le péché, mais aussi sur la noblesse, les champs, les vêtements, les banquets, la guerre, etc. Nous retrouverons plus d'un ouvrage de ce genre chez les jésuites du XVIIe et du XVIIIe siècle.

Compatriote et contemporain de Scribani est le grand théologien Léonard Lessius [109] dont trois ouvrages, le *de Summo bono et aeterna beatitudine hominis,* Anvers, 1615, le *de Perfectionibus moribusque divinis,* Anvers, 1620, et l'opuscule posthume *Quinquaginta nomina Dei,* Bruxelles 1640, sont autant de modèles de méditations théologiques, à la fois profondes et affectives, sur Dieu souverain bien de l'homme. Le grand contemplatif qu'il était s'y révèle tout entier, en particulier dans les *Recollectiones precatoriae* qui suivent les exposés plus doctrinaux du *de Perfectionibus.* C'est lui, sans conteste qui, à ce moment, représente le mieux parmi les écrivains de la Compagnie la spiritualité plus spéculative, dans la tradition des grands mystiques flamands qu'il aimait et défendait.

Sous Aquaviva continue très abondante la série des directoires pratiques qu'affectionnaient les premiers jésuites, ouvrages n'ayant rien du traité proprement dit, mais livres de vie chrétienne, conduites de vie intérieure, ou encore allé-

---

[109] Léonard Leys, né à Brecht en 1554, novice en 1572, professeur à Douai et Louvain, meurt en 1623; cf. Ch. Van Sull, *L. Lessius,* Louvain, 1930, en particulier c. 19, p. 257-282, sur la spiritualité de L., et p. 353-363, bonne bibliographie de ses écrits. — Parmi ceux-ci on notera son opuscule *de Statu vitae eligendo et religionis ingressu,* Anvers, 1613. Il avait écrit (Van Sull, p. 260) une *Apologia pro scriptoribus theologiae mysticae* en défense de Bx Ruusbroec, malheureusement restée inédite, et aujourd'hui disparue.

gories appliquées à cette vie, commentaires ascétiques d'épisodes ou de textes scripturaires, tous destinés à entretenir et nourrir la piété des religieux, des Congréganistes qui se multiplient alors, des pieux fidèles de toute condition. Un exemple caractéristique en est la *Via vitae aeternae* d'Antoine Sucquet [110], le maître des novices de S. Jean Berchmans et le successeur de Scribani comme provincial: trois livres consacrés aux commençants, progressants et parfaits; au début une belle gravure symbolique expliquée dans la page voisine, puis, sous forme le plus souvent de dialogue, enseignements et conseils en rapport avec cette gravure: fin de l'homme, péché ...; plus loin, modestie, méditation, élection ... contemplation, conformité à la volonté de Dieu; puis prières, oraisons jaculatoires; le tout sans grand ordre logique: c'est, par exemple, dans la troisième partie qu'il est question de l'examen de conscience, du mépris des jugements humains, de la confession, et autres sujets qu'on attendait plutôt dans la première; mais tout l'ouvrage est plein de prudence, de sagesse, concret et affectueux.

Autre exemple, *l'Intérieure occupation d'une âme dévote*, éditée en 1608 par le P. Pierre Coton [111], recueil de prières, d'aspirations, de courtes méditations dans lesquelles sont données sous forme affective et directe les principales leçons de la vie spirituelle. C'est avec raison que le P. Pottier rapproche cet ouvrage de l'*Introduction à la vie dévote* parue l'année suivante, 1609, et compare la « Protestation » par laquelle débute Coton avec celle que François de Sales fait faire à Philothée: c'est des deux côtés, à la base, un don généreux et réfléchi de soi-même à Dieu, se développant dans une spiritualité d'amour fort et optimiste [112].

---

110 Antoine SUCQUET, 1574-1597†1627, *Via vitae aeternae*, Anvers, 1620, gravures de Bolswert, souvent réédité; de lui aussi *Testamentum christiani hominis*, Anvers, 1625; cf. *Biogr. nation. Belg.*, 24, 237-241.

111 Né en 1564, jésuite en 1583, prédicateur du Roi en 1603, écarté de la cour en 1619, meurt provincial de Paris en 1626; cf. sa vie par le P. D'ORLÉANS Paris, 1688; PRAT, *Recherches sur la Comp. de J. en France au temps du P. Coton*, 5 vol., Lyon, 1876 ss.; H. BREMOND, *Histoire...*, II, p. 36-134; A. POTTIER, *Le P. Lallemant* ... II, p. 72-110. — *L'Intérieure occupation* a été rééditée avec introduction et notes par le P. A. Pottier, Paris, 1933. — Coton a composé encore, outre ses sermons et écrits de controverse, des *Oraisons dévotes pour tous chrétiens*, Paris, 1611, des *Méditations sur la vie de N. S.*, 1614.

112 De Coton il faut rapprocher François BONALD (1551-1572†1614 à Moulins) qui répondit à l'*Anticoton*, mais écrivit lui aussi des livres

Bien que les écrits pieux du P. Louis Richeome [113] aient une allure fort différente, ils appartiennent en somme à la même catégorie d'ouvrages tout pratiques: la série s'ouvre en 1590 par l'*Adieu de l'âme dévote laissant le corps, avec les moyens de combattre la mort par la mort et l'appareil pour heureusement partir de cette vie mortelle;* en 1604, c'est le *pèlerin de Lorette;* plus tard il dédie à Aquaviva dont il est assistant depuis 1608. la *Peinture spirituelle ou l'art d'admirer, aimer et louer Dieu en toutes ses œuvres et tirer de toutes profit salutaire,* Lyon, 1611: parcourant le noviciat de S. André du Quirinal, il apprend aux novices à s'élever à Dieu par tout ce que leurs yeux rencontrent dans cette maison, à l'église, au réfectoire, dans les couloirs, à l'infirmerie; tableaux, décorations, objets divers, plantes et instruments du jardin, tout est matière à élévations, leçons, affections. H. Bremond aurait difficilement pu trouver mieux que lui pour ouvrir son volume sur l'humanisme dévot [114].

En 1614 paraissait à Madrid, sous le nom de Pedro Manrique, un curieux petit volume, sans pagination suivie, mais formé d'une série de feuillets et cahiers numérotés, portant comme titre: *Préparations pour administrer le sacrement de pénitence ... et recevoir les admirables effets que la Sainte Eucharistie a coutume d'opérer en ceux qui s'en approchent bien disposés.* L'auteur, ou du moins celui qui avait fourni

---

pieux: *l'Étoile mystique,* Lyon, 1606; *la Divine oeconomie de l'Église ou le haut prix du bénéfice de la rédemption et vocation au christianisme,* Lyon, 1612 ...

113 Né à Digne en 1544, novice à Paris en 1565, provincial, puis assistant, meurt à Bordeaux en 1625; ses *Œuvres* parurent en deux in-folio à Paris en 1628: les traités de dévotion sont dans le tome II; seraient encore à citer de lui: *L'Académie d'honneur dressée par le Fils de Dieu au royaume de son Eglise, sur l'humilité selon les degrés d'icelle opposés aux marches de l'orgueil,* Lyon, 1614; *La guerre spirituelle entre l'âme raisonnable et les trois ennemis d'icelle: le diable, le monde et la chair,* posthume, Troyes, 1627 et *Œuvres,* II, 835-1024; cf. SMV. VI, 1815-1831; H. BREMOND, *Histoire* ... I, 18-67.

114 D'autres noms encore seraient à citer, comme en Italie Pierre GIUSTINELLI (1579-1600†1630): *Antidoto contra le cattive conversazioni* Modène, 1609, *Trionfo della castità,* Milan, 1610; *Angelica guida alla divozione della B. Vergine,* Bologne, 1614, etc. — De même en Espagne Antoine DE TORRES (1534-1556†1595 à Palencia), *Manual del Cristiano, donde es enseñado como deva ordenar su vida para con efecto salvarse,* Saragosse, 1614; mais le volume est plus ancien: l'approbation est de 1591 et une traduction française paraît à Pont-à-Mousson en 1605.

les matériaux, peut-être mis en œuvre par un autre, était le P. William Bathe (1566-1595†1614) jésuite irlandais longtemps recteur du collège anglais de Salamanque, mort cette même année à Madrid. En fait il s'agit d'une exhortation appuyée d'exemples, à la retraite, à un jour au moins de recueillement pour se préparer à une fructueuse confession et communion, avec les avis et méditations adaptés à cette récollection. Le livre mérite d'être signalé ici, car il ouvre la longue série des ouvrages qui, à côté du texte des *Exercices* et de Directoire officiel, viendront aider directeurs de retraites et retraitants à donner et faire ces *Exercices;* et ce premier livre est d'autant plus intéressant qu'il nous montre dès ce moment l'application des *Exercices,* au moins de ceux de la première semaine, à de brèves récollections, et qu'il se présente à nous sous cette forme de feuilles et cahiers détachés, destinés à être remis aux retraitants, qui deviendra usuelle, en particulier dans les maisons de retraites du XVIIe comme du XIXe siècle [115].

A ces directoires pratiques de genre divers viennent toujours se joindre de nouveaux recueils de prières: ainsi en 1586, à Ingolstadt, l'*Enchiridion christianarum precationum* de Dominique Mengin (1530-1550†1595); en 1592, à Braunsberg, le *Thesaurus orationum, meditationum et aliarum pia-*

---

[115] *Aparejos para administrar el Sacramento de la Penitencia... y recevoir los admirables efectos que suele obrar la S. Eucharistia en los que llegan a ella bien dispuestos,* Madrid, 1614: analyse détaillée du livre dans Smv., I, 1012-1013; pour l'auteur et la date voir Uriarte, *Anónimos,* III, n. 3727; E. Rivière, *Supplément à Smv.,* n. 315 et E. Hogan, *Distinguished Irishmen,* Londres, 1894, p. 359-394. — En 1622 à Ingolstadt le P. W. Schoensleder traduisit en latin la première partie sous le titre de *Sacra Tempe seu de sacrorum Exercitiorum secessu exempla;* le volume, qui fut offert comme étrenne aux Congréganistes, a été reproduit par le P. Watrigant dans sa *Collection de la Bibl. des Exerc.,* n. 26 (1910). — Le système de l'impression en feuilles détachées destinées à être données aux retraitants à qui on ne remettait pas le livre même des *Exercices,* était déjà pratiqué: à Rome chez Zanetti en 1609 étaient imprimée une série de feuilles détachées de ce genre pour vingt-cinq jours de retraite, contenant les parties du texte de S. Ignace qui étaient jour par jour données au retraitant (exemplaire à la Bibliothèque de l'Université Grégorienne); d'après la teneur de l'avis mis sur la première feuille pour celui qui donne la retraite, il semble que ce soit le premier essai de ce genre, et peut-être ne se tromperait-on pas beaucoup en attribuant cette initiative à Aquaviva.

rum exercitationum de Frédéric Barscz (Barscius) [116]; en 1598, à Bruxelles, le *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer* de Thomas Sailly [117].

La poésie spirituelle enfin a, elle aussi, son représentant, et combien remarquable, dans le Bx Robert Southwell [118], martyrisé à Tyburn, le 21 février 1595, et dont les poèmes comptent parmi les classiques anglais: *Maeoniae, Saint Peter's complaint,* ainsi que ses écrits en prose: *Mary Magdalen tears, Epistle of comfort, Triumphs over death.* Récemment le P. De Buck a édité ses intéressantes notes spirituelles, qui ne constituent pas un journal suivi, mais plutôt une suite de pensées sur divers points des *Exercices spirituels,* de ses méditations et de ses lectures; fréquemment reviennent les *Incentiva,* les aiguillons de la ferveur au service de Dieu; le tout clair, précis, très dans la ligne ignatienne. Au moment où Southwell rentrait en Angleterre pour y commencer son apostolat, venait de paraître à Rouen la première édition d'un livre destiné à instruire et réconforter à la fois les catholiques anglais, le *Christian Directory* de Robert Persons [119]: ce livre, souvent réédité et adapté, même par les protestants, est à la fois un ouvrage d'instruction catéchistique supérieure, un rappel des fondements de la vie chrétienne, une chaude exhortation à y rester fidèle malgré les obstacles. Bien que n'étant pas à proprement parler un livre de spiritualité, il doit être rappelé

---

116 1549-1572†1609, devant Smolensk comme aumônier du roi de Pologne; de lui aussi des *Commentationes* sur les évangiles des dimanches, Cracovie, 1607, et un *Thesaurus spiritualis rerum et documentorum*..., *ad Soc. Iesu pertinentium,* Cracovie, 1607.

117 Sur Sailly, voir plus haut, p. 263. — Pour ces recueils, voir l'article déjà cité de A. Schrott dans Zeitschr. f. kath. Theol., 1937, p. 22-23.

118 Né en 1561, jésuite en 1578, après ses études à Rome, rentre en Angleterre en 1586. — Cfr. H. Thurston dans *The Catholic Encyclopaedia,* t. 14, 164-165; P. Janelle, *Rob. Southwell, the writer,* Londres, 1935; pour ses poèmes la meilleure édition est encore celle de A. Grosart, Londres, 1872; pour ses notes spirituelles, J. De Buck, *Spiritual exercises and devotions of bl. R. Southwell,* Londres, 1931; le P. J. Morris a publié de lui, d'après un manuscrit de Stonyhurst, *A hundred Meditations of the Love of God,* Londres, 1873.

119 1546-1575 † Rome 1610; Smv. VI, 292-316: la première édition du *Christian Directory* porte le titre de *Book of resolution;* la dernière édition revue et complétée par l'auteur est de 1607: cf. *Cathol. Encyclop.,* XI, 729-731 (H. Pollen); *Dict. of Nat. Biogr.* 43, 411-418.

ici en raison de l'influence qu'il a eue pour pousser les âmes à une vie pleinement chrétienne.

Si rapide qu'ait été le coup d'œil que nous venons de jeter sur le généralat d'Aquaviva, il aura suffi pour justifier la place à part qui lui est faite dans le développement historique de la spiritualité de la Compagnie: il la mérite à un triple point de vue surtout. C'est alors que la formation spirituelle des jésuites et le cadre de leur vie intérieure prennent leur forme définitive dans la réalisation pratique du programme tracé par les Constitutions; c'est alors aussi que, par la publication du *Directoire,* l'institution stable de la grande retraite du Troisième an après celle du noviciat et de la retraite annuelle pour tous, les *Exercices* voient se fixer leur interprétation, leur pratique et la place qu'ils doivent occuper dans la vie des enfants de S. Ignace; c'est enfin à partir de ce moment que la Compagnie possède vraiment une littérature spirituelle complète et à elle, née de son esprit et non simplement adaptée du dehors. Pour la spiritualité des jésuites la période de croissance est terminée et celle de la pleine maturité commence: c'est cette maturité, entre Aquaviva et la suppression, entre 1615 et 1773, que nous avons maintenant à étudier sous ses divers aspects, travail de sanctification au dedans et au dehors, mouvements et controverses spirituelles, écrits spirituels de tout genre.

CHAPITRE VII

D'AQUAVIVA A RICCI (1615-1758)

La vie spirituelle et les œuvres de sanctification de la Compagnie

Écrits spirituels, doctrines et dévotions propagées et défendues sont, dans le développement historique d'une spiritualité, la partie la plus facile à atteindre, à constater, à apprécier: ce n'est cependant pas la partie essentielle, une spiritualité valant d'abord par la vie intérieure qu'elle entretient et fait croître en ceux qui s'inspirent d'elle, et par les œuvres de sanctification qu'elle leur fait réaliser dans les âmes des autres. Pour la Compagnie donc, comme pour tout corps ayant sa spiritualité propre, ce qui est essentiel, ce n'est pas sa littérature, c'est avant tout la vie spirituelle propre de ses membres et les fruits de sainteté qu'ils aident la grâce à produire dans les âmes; et ces fruits de sainteté, plus encore que leurs écrits, ce sera leur action personnelle directe qui les produira.

Ce qu'était la vie intérieure des jésuites, comment et avec quel succès ils travaillaient à la sanctification des âmes, voilà le double objet sur lequel il faut d'abord s'arrêter pour se rendre compte de ce qu'a été leur spiritualité pendant la période d'un siècle et demi qui va de la mort d'Aquaviva en 1615 à l'élection de Ricci en 1758, à la date où commencent les expulsions en masse que couronnera en 1773 la suppression de l'ordre. Mais, il convient de l'avouer tout de suite pour prévenir une trop grande désillusion du lecteur, c'est ici surtout qu'il n'a été possible, dans un premier travail comme celui-ci, que de tracer quelques cadres et de jeter quelques coups de sonde. Seules, en effet, des enquêtes longues et patientes, multipliées pour les diverses parties de cette période et les divers pays où

vivaient et travaillaient alors les fils de S. Ignace, permettraient de se faire une idée précise de ce qu'était vraiment la vie intérieure du « jésuite moyen », des résultats vrais obtenus par les diverses œuvres de sanctification, de ce que réalisait donc effectivement la spiritualité de la Compagnie. De telles enquêtes minutieuses et délicates, à conduire sur des sources encore inédites pour une bonne part, dépassaient les possibilités et les limites de ce livre.

Action des Congrégations et des Généraux

Au moment où Mutius Vitelleschi commençait son long généralat de trente ans, le 15 novembre 1615, le cadre extérieur de la vie spirituelle des membres de la Compagnie, comme celui de leur formation et la direction générale de cette formation, avaient pris la forme définitive qu'ils garderont, à quelques détails près, jusqu'à la tempête de 1773 [1]. Noviciat et Troisième an avec les Exercices faits deux fois dans toute leur étendue et repris chaque année pendant la retraite de huit jours; forme d'oraison inspirée des méthodes de S. Ignace, en insistant, selon l'esprit de ces méthodes sur la partie affective et pratique plus que sur le raisonnement ou la spéculation; rôle essentiel donné à l'union habituelle avec Dieu trouvé en toute chose, à la lutte contre les passions désordonnées pour libérer l'âme en vue d'un meilleur service de Dieu, à l'esprit d'obéissance embrassant de tout cœur la volonté de Dieu dans celle des supérieurs, au zèle des âmes se dépensant dans toutes les formes d'apostolat et en première ligne dans les missions parmi les infidèles et l'éducation de la jeunesse ... Tout cet ensemble de traits n'a subi pendant un siècle et demi aucune modification de quelque importance. C'est ce qui ressort nettement à l'examen des décrets des Congrégations et des lettres adressées par les Généraux à toute la Compagnie.

A la mort d'Aquaviva, la VIIe Congrégation impose comme une loi la coutume, déjà approuvée par les Généraux, de

---

[1] A la mort de Mercurian en 1581, le chiffre des membres de la Compagnie dépassait légèrement 5100; à celle d'Aquaviva il avait plus que doublé en vingt-cinq ans et atteignait plus de 13.100; désormais l'accroissement ne continuera plus que lentement pour atteindre en 1749 22.500. [Cf. E. LAMALLE dans AHSI 13 (1944) p. 77-101].

faire précéder d'un triduum de récollection chacune des deux rénovations de leurs vœux perpétuels, faites tous les ans selon les Constitutions par les religieux non encore complètement formés [2]. En 1646, après la mort de Vitelleschi, il est ordonné que chaque soir la matière de l'oraison du lendemain sera expliquée aux frères coadjuteurs; pour tous les autres subsiste l'usage de la préparation et du choix individuel de cette matière [3]. En 1649, la IXe Congrégation définit en quoi consiste cette vertu « au-dessus de la moyenne » qui est exigée des futurs profès: ceux-là dépassent la « mediocritas » en fait de vertu qui « régulièrement et la plupart du temps dans les circonstances ordinaires agissent selon les exigences de la vertu, et dont on peut espérer qu'ils feront de même dans les cas plus difficiles s'ils se présentent; qui évitent religieusement les petits défauts et, s'il leur arrive de manquer, acceptent volontiers et humblement les réprimandes et pénitences, et corrigent ces fautes; qui, dans l'exercice quotidien des vertus satisfont également les supérieurs et les personnes de la maison » [4]. Ce critère, tout pratique évidemment, ne manque cependant pas d'intérêt: il est bien dans la ligne du réalisme que nous avons constaté chez S. Ignace, et dans celle aussi des critères adoptés, à un plan très supérieur, par l'Église elle-même dans ses jugements sur les vertus héroïques des Serviteurs de Dieu. C'est, en définitive, l'exécution effective des volontés divines qui nous permet seule un jugement affirmatif ferme sur la perfection spirituelle de quelqu'un, Dieu seul pouvant juger des cas où l'union d'une très grande perfection intérieure de charité avec de graves déficiences organiques ou psychologiques, fera que la conduite extérieure d'un vrai saint laissera malgré lui beaucoup à désirer.

C'est du reste ce souci de l'exécution à assurer, en particulier par le choix de bons supérieurs et aussi de bons pères spirituels [5], qui revient sans cesse dans les décrets adoptés sur la proposition des Commissions *de renovando* ou *de promovendo spiritu* constituées dans la plupart des Congrégations générales: pas de prescriptions nouvelles, mais recommandation aux supérieurs d'assurer la pratique effective et fructueu-

---

[2] Congr. VII, decr. 77, *Instit.*, II, 337; cf. *Constitutiones*, p. IV, c. 4, n. 5 et p. V, c. 4, n. 6.

[3] Congr. VIII, decr. 38, n. 3-4; *Institut*, II, 355-356.

[4] Congr. IX, decr. 6, *Instit.*, II, 362.

[5] Congr. XVIII (1756), decr. 22, n. 8, *ibid.*, II, 445.

se de la méditation quotidienne, de la retraite annuelle, de la lecture spirituelle, du Troisième an fait en entier [6]. A plusieurs reprises on insiste sur la pratique fidèle de la vie commune: en 1615 la Congrégation accepte de sanctionner par un décret la suppression, déjà effectuée par Aquaviva, de la pratique en usage dans les premiers temps de la Compagnie, que le Général eût une table à part, et elle souligne cet exemple d'attachement à la vie commune [7]. De nouveau en 1682, en 1730, en 1756 [8], on insiste sur cette pratique de la pauvreté dans la vie commune. La dernière de ces Congrégations y joint aussi la recommandation de fuir l'amour des aises, de développer l'indifférence, par esprit de foi, aux divers emplois, le soin de la modestie et de l'édification dans les relations avec le prochain.

Si nous passons aux lettres des Généraux relatives à la vie spirituelle, c'est une impression analogue qui se dégage. Ces lettres nous montrent quels points paraissent à leurs auteurs plus essentiels, sur quels points aussi ils sont préoccupés et constatent ou craignent des déficiences. Comme nous venons de le noter pour les Congrégations, c'est le souci de l'exécution qui se manifeste continuellement. L'exécution est le titre même de la lettre où, le 20 octobre 1650, le P. Piccolomini insiste sur la pleine mise en œuvre des moyens de formation spirituelle des novices et des scolastiques [9], elle est le sujet de celle où le P. Tamburini, le 16 décembre 1707, traite de la manière d'assurer l'observation de l'Institut [10]: cette lettre est tout entière sur la manière dont les supérieurs doivent pourvoir à l'exécution des prescriptions de l'Institut et veiller au maintien d'un véritable esprit de régularité. Mais, comme le dit le Général au début de cette même lettre, toute cette action extérieure des supérieurs ne pourrait rien sans l'esprit intérieur, la loi intérieure de la charité: aussi lui-même avait-il commencé par adresser une autre lettre à toute la Compagnie, le 17 novembre 1706, « sur le désir et l'amour des choses spirituelles à exciter chez les nôtres » [11]; rappelant aux

---

6 Ainsi Congr. VII, decr. 25; VIII, d. 38; IX, d. 26; X, d. 30; XVIII, d. 22... *Instit.*, II, p. 325, 355, 366, 385, 444.

7 Congr. VII, decr. 7, *ibid.*, II, 317.

8 Congr. XII, decr. 43; XVI, decr. 27; XVIII, decr. 22, n. 2, *ibid.*, II, 400, 430, 444.

9 *Epist. Praepos. Gener.*, Roulers, 1909 ss., II, 1-49.

10 *Ibid.*, II, 165-226.

11 *Ibid.*, II, 158-164.

supérieurs que, dans ce souci de l'exécution qui leur est si souvent recommandé, la première place doit être donnée, comme à la part la plus importante de leur office, à ce soin de développer et d'entretenir l'esprit intérieur, duquel dépend tout le reste: choix de bons pères spirituels, ouverture de conscience facilitée et employée largement, exhortations spirituelles, exactitude pour l'oraison du matin... tout leur est rappelé.

Plus large cependant est la manière dont traitent de l'oraison le P. Vitelleschi, le 2 janvier 1617, et le P. Vincent Carafa en 1646 [12]. Le premier montre longuement dans l'oraison la vraie source de toutes les vertus qui sont nécessaires au jésuite et le second, en contemplatif qu'il est, s'attache surtout à montrer comment par l'oraison, les fréquentes aspirations, la pureté d'intention et le soin de chercher Dieu en toute chose, on pourra acquérir cette union et cette familiarité avec lui qui est le moyen principal de conserver l'esprit primitif de la Compagnie.

Souvent aussi revient cette pensée de l'esprit propre de la vocation de jésuite à conserver et développer. C'est le sujet de la lettre écrite le 29 juin 1756 par le P. Louis Centurione qui définit ainsi cet esprit: « Une merveilleuse et sainte ardeur d'âme excitée en nous par la divine grâce... qui nous fait préférer à tout la sublime fin de la Compagnie, la plus grande gloire de Dieu et le salut des âmes à procurer selon la forme déterminée dans la formule même de l'Institut, à procurer par notre sanctification propre et par la sanctification des autres, les deux ne formant pour la Compagnie que le double aspect inséparable d'une seule et même fin » [13]. Vitelleschi lui aussi en 1639, à l'occasion du premier centenaire de la Compagnie, s'était étendu sur cette conservation de l'esprit primitif, comme de nouveau Carafa en 1646 [14].

Parmi les sujets de préoccupation apparaît à plusieurs reprises dans ces lettres, l'esprit national et particulariste, sur lequel Goswin Nickel écrit en 1656 une lettre entière [15], après en avoir consacré une autre à l'amour et à l'esprit de vraie

---

12 *Ibid.*, I, 359-387 et 436-441.

13 *Epist. Praeposit. Gener.*, II, p. 230.

14 *Ibid.*, I, p. 400 et 434.

15 *Ibid.*, II, p. 102-127; cf. J. P. Oliva (1666), II, p. 150, et aussi V. Carafa (1646), I, p. 457, dans la lettre déjà citée sur l'esprit primitif à conserver.

pauvreté, sujet qui revient fréquemment lui aussi [16], comme l'esprit de mortification, la fuite de l'amour des aises, le soin de la parfaite modestie et du silence [17]. Autres dangers graves plusieurs fois signalés: une manière d'agir plus politique que surnaturelle [18], tant chez les inférieurs que chez les supérieurs; le goût de la polémique et l'esprit batailleur, inconsidéré et partial, ruine de la vraie charité; le manque de zèle vrai par suite duquel on se contente de quelques travaux faciles et tranquilles [19].

Quelques indices

Dans quelle mesure, en fait, ces craintes des supérieurs se sont-elles vérifiées? Dans quelle mesure les directions tracées par eux ont-elles été effectivement suivies? Ce n'est évidemment pas sans raison que les Généraux insistent plus particulièrement sur tel ou tel point, et, a priori, on peut être sûr que des déficiences, et des déficiences notables, se sont fait sentir plus d'une fois parmi les hommes qui composaient la Compagnie: mais dans quelle mesure par rapport à la masse, à la moyenne? Nous l'avons déjà dit: il ne peut être question d'entreprendre ici l'immense, délicate et minutieuse enquête qui utiliserait les correspondances des supérieurs locaux avec Rome, les rapports rédigés par les visiteurs, comme ceux qui ont été utilisés de façon si intéressante pour l'Espagne par Astrain et pour l'Allemagne par Duhr, les détails conservés sur la vie quotidienne des maisons dans les diaires et notes diverses, les traits concrets de vie ordinaire rapportés dans nombre de biographies ou de monographies de maisons ou d'œuvres... Enquête qui, après avoir classé cette masse énorme de petits faits, devrait encore les analyser prudemment, les remettre dans leur cadre vrai, sans en majorer ni diminuer la signification exacte. Mais, à défaut de cette enquête, impossible même à ébaucher ici, on peut relever du moins quelques faits qui ne sont pas sans signification et qui peuvent servir de coups de sonde et orienter les idées [20].

---

16 *Ibid.*, II, p. 49-01; cf. Carafa (1646), I, 447-458.

17 Cf. Carafa (1646), I, 441-447; Tamburini (1707), II, 185-187.

18 Cf. Vitelleschi (1617), I, p. 378 et 383; Oliva (1666), II, 154-155.

19 Cf. Centurione (1756), II, 242-246.

20 Une enquête plus facile, bien que encore trop longue pour être entreprise ici, pourrait être faite dans la collection des *Ménologes* pu-

Un des premiers à frapper l'attention parmi ces faits, c'est la généralité du désir des missions en pays infidèles chez les jésuites de cette époque. Les archives de la Compagnie, nous l'avons déjà dit, conservent précieusement ces énormes liasses de lettres, souvent signées de noms destinés à la célébrité dans les domaines les plus divers, et qui demandent avec instance au Général l'envoi dans les missions, revenant à la charge et ne s'inclinant que devant la décision formelle de l'obéissance; pendant toute cette période, autant qu'on peut le constater, ce sont des volontaires qui constituent l'effectif presque entier de ces missions lointaines. Que ce désir fût inspiré par la soif explicite du martyre, comme c'est souvent le cas, ou simplement par la volonté de se donner plus pleinement au service de Dieu, dans un travail à la fois plus pénible et plus nécessaire, il est certain qu'il est l'indice d'une tonalité spirituelle plutôt élevée. Il est certain aussi que cette pensée habituelle des missions pénibles et dangereuses en pays païens ou en certaines régions hérétiques d'Europe, comme l'Angleterre du XVIIe siècle, a marqué fortement son empreinte sur la vie spirituelle des jésuites, même de ceux qui restaient confinés dans les besognes plus tranquilles des collèges ou des résidences en pays catholique. On sait avec quelle ferveur étaient lues et relues les missives de François Xavier d'abord, et plus tard les lettres des Indes, de la Chine, du Japon, de la Nouvelle France, du Paraguay: il y a eu là assu-

---

bliés à diverses époques, en particulier par Nieremberg (4 vol., 1643-1647, continué par Andrade et Cassani, *Varones illustres,* 9 vol. en tout), par Patrignani (4 vol., 1730, réédité et continué par Boero, 2 vol. parus en 1859 sur 12), par E. de Guilhermy et J. Terrien (par assistances, Paris, 1867-1902 et Tables, 1904). Mais, par leur but même qui est de fournir une lecture édifiante, ce sont là des documents d'une utilisation extrêmement délicate, comme les notices des *Litterae annuae,* utilisation délicate surtout quand il s'agit d'en tirer non plus seulement quelques données chronologiques ou faits précis, mais une vue sur la vie intérieure réelle des religieux commémorés: les ombres seront instinctivement estompées et on aura une tendance inconsciente à ramener cette vie au schème particulier de sainteté conçu par le rédacteur: que l'on compare, par exemple, dans le P. de Guilhermy, les notices fournies par les diverses assistances, on sera frappé des différences entre les traits relevés dans ces divers pays. Sans compter que ceux qui figurent dans ces Ménologes sont déjà une élite qui laisse ouverte la question de l'état de la masse au-dessus de laquelle elle émerge. — Sur les *Ménologes* voir dans les Tables de P. J. Terrien, *Introduction,* p. 3-44; L. Koch, *Jesuitenlexicon,* au mot *Menologien.*

rément, en regard du genre de vie « commun », donc facilement « bourgeois », qui fut celui de beaucoup de jésuites en Europe, un antidote puissant qui n'est pas resté sans effet pour entretenir sous des dehors ordinaires, de hautes pensées de dévouement au Christ, un véritable et profond esprit missionnaire. D'autant plus que ces lettres excitatrices d'un tel enthousiasme, ne laissaient rien ignorer de l'héroïsme quotidien réclamé par la vie qu'on menait dans la plupart de ces régions lointaines: qu'on pense à ce qu'était l'existence des apôtres du Canada ou des premiers pionniers du Paraguay, telle qu'elle nous apparaît dans les vies de Jean de Brébeuf, d'Isaac Jogues, de Roch González et de leurs compagnons [21].

Autre fait significatif du même ordre, le nombre des jésuites se dévouant au service des malades dans les nombreuses épidémies de cette époque, et y laissant souvent leur vie, avec le nombre bien plus grand de ceux qui s'offrent avec instance pour ce dangereux apostolat et s'en voient écarter par la prudence des supérieurs [22]. Sans vouloir majorer la valeur

---

[21] Sur ce désir des missions et les demandes pour y être envoyé, voir quelques détails et quelques exemples de ces lettres dans A. HUONDER, *Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrh.*, Fribourg, 1899, p. 11-12 et 207-211: pour les Provinces de Haute Allemagne et de Rhénanie, il a compté entre 1610 et 1730 un total de 760 demandes. — Il faut noter toutefois que la proportion des jésuites missionnaires par rapport à l'effectif total de la Compagnie, est moindre alors qu'elle ne l'est aujourd'hui. En 1679 et 1680 (J. BRUCKER, *La Comp. de Jésus*, Paris, 1919, p. 515 et 640) nous avons sur 17.655 jésuites (7.870 prêtres), environ 1250 missionnaires (447 dans les pays hérétiques d'Europe, et 806 en terre païenne); au début de 1938 la proportion était pour 25.680 (11.630 prêtres) de 3.650 en missions; on remarquera cependant que le chiffre de 806 comprend pour 1680 uniquement les pères appliqués effectivement à l'apostolat des païens, et non tous ceux qui vivaient dans les provinces d'outre-mer (Mexique, Pérou, Brésil): le chiffre alors dépasserait 2000 pour les seules assistances d'Espagne et de Portugal.

[22] Sur ce service des contagieux, on trouvera un certain nombre de faits réunis pour l'Allemagne, dans DUHR, II, 2, p. 140-156; III, p. 743-750; pour l'Espagne, dans ASTRAIN, V, p. 125-127; pour la France, dans FOUQUERAY, IV, p. 277-283; V, p. 272-274; mais surtout, pour l'ensemble de la Compagnie à la Table des *Ménologes* du P. J. TERRIEN, p. 503-510. — [La fierté que les jésuites ont toujours gardée de cette partie de leur martyrologe a inspiré des écrits comme le gros volume de Ph. ALEGAMBE, *Heroes et victimae caritatis Soc. Iesu*, Rome 1658, ou le répertoire du P. I. H. DUGOUT, *Victimes de la charité, Catalogue des PP. et FF., de la Comp. morts de maladies contagieuses contractées au service des malades*, Paris 1907. Le P. Th. RAYNAUD vit mettre à l'index en 1648 son *De martyrio per pestem*, Lyon 1630, pour l'avoir trop égalé au martyre de sang].

historique des Ménologes, on ne peut cependant pas ne pas être frappé de la fréquence avec laquelle y reviennent ces traits de dévouement au service des pestiférés, étant donné surtout qu'il ne s'agit pas seulement de cas individuels, mais souvent de groupes, et de groupes considérables. Ainsi, dans les trois années 1628, 1629 et 1630, la seule province de Lyon compte quatre-vingts de ses religieux victimes de leur charité pour les malades; à Marseille en 1720, les pères répondent en masse à l'appel de Belsunce, et dix-huit succombent, avec à leur tête le célèbre directeur Claude Milley [23]; à Parme en 1630, dix-neuf donnent leur vie; à Naples en 1656, cinquante-neuf [24]; à Munich en 1634, treize pères et frères; dans les provinces de Lithuanie et de Pologne, au cours des années 1708, 1709, 1710 cent-cinquante pères et frères se sacrifient au chevet des malades [25]; à Valence en Espagne, dix en 1647; dans la province d'Andalousie, lors de la peste de 1649, soixante-dix-sept; à Merida, dans le Yucatan, en 1648, sur huit religieux qui composaient la maison, six succombent en servant les contagieux [26]. Et il y a aussi ceux qui se sont fait comme une spécialité d'un tel dévouement et tombent après s'être consacrés cinq, dix fois, au service des pestiférés, ou comme le frère coadjuteur belge Edmond Renard jusqu'à vingt-sept fois avant de mourir en 1643 [27]. Si maintenant on réfléchit surtout à ce qu'étaient alors les conditions si imparfaites des services d'hygiène publique, à la précarité des moyens à la disposition des médecins et infirmiers pour se protéger contre les dangers de contagion, il sera difficile de ne pas voir dans ces faits un signe très net de forte vie spirituelle.

Un troisième fait à noter est le zèle et l'estime pour les laborieuses missions de campagne, inaugurées par certains des tout premiers jésuites comme Silvestre Landini, et dont la tradition ne fut jamais interrompue: il est remarquable que, parmi les jésuites de cette période élevés sur les autels comme confesseurs, trois sur cinq soient des missionnaires, deux dans les campagnes, François Régis et Antoine Baldinucci, un dans les milieux populaires de Naples, François de Ge-

---

23 E. DE GUILHERMY, *Ménologe*, France, II, p. 57; 233.

24 *Ibid.*, Italie, I, 523; II, 728; cf. G. CASTELLANI, *La contagione di Parma dell'anno* 1630. AHSI 5 (1936), p. 56-69.

25 *Ménologe*, Germanie, A, II, 389; B, II, 17.

26 *Ibid.*, Espagne, I, 223; II, 592.

27 *Ibid.*, Germanie, B., I, 131.

ronimo [28]; remarquable aussi est le nombre des grands écrivains spirituels qui comme Segneri, Pinamonti, Scaramelli, Calatayud, Rigoleuc, Huby... ont été principalement de grands missionnaires. Nous aurons à revenir tout à l'heure sur les fruits de sanctification de ces missions, mais ici déjà la faveur dont a joui cet apostolat si pénible et si obscur, doit être retenue comme un indice elle aussi de ferveur spirituelle.

Peut-on en dire autant de la place dominante occupée parmi les œuvres de la Compagnie en Europe par l'apostolat de l'enseignement dans les collèges? Considérable, en effet, à en juger d'après les catalogues, était le nombre des religieux formés qui partageaient avec les jeunes régents l'enseignement des classes parfois les plus modestes. Sans doute la vie de collège ne comportait pas ordinairement de privations et de fatigues comparables à celles des missions, tout en supposant elle aussi ses formes d'abnégation[28a]: mais il y a le fait de cette activité enseignante soutenue pendant un siècle et demi, et soutenue dans l'ensemble sans défaillance notable, fait lui encore qui ne saurait s'expliquer sans supposer le maintien d'une teneur de vie spirituelle au moins notable: un fléchissement important de cette vie spirituelle ou une déviation l'éloignant de la ligne propre à la Compagnie, auraient eu nécessairement un contre-coup sensible sur la marche de cet apostolat.

Et, en effet, si nous cherchons à dégager des vies des saints de cette époque authentiquement proposés comme modèles du vrai jésuite, et des traits soulignés plus généralement dans les notices de ménologe et les biographies comme nous marquant ce en quoi on mettait alors les caractéristiques principales du parfait jésuite, nous constatons ce qu'on peut appeler la « permanence du type ». Il est vrai que, pour la masse du moins, l'âge héroïque des débuts est passé; à cette verdeur première avec ses improvisations, ses outrances parfois, ses splendeurs aussi dans l'abnégation et le dévouement, a succédé une teneur générale plus calme, organisée,

---

[28] Et parmi ceux qui sont le plus proches de ces honneurs, les Vénérables Louis La Nuza (1591-1609†1656) et Julien Maunoir (1606-1625 †1683).

[28a] La comparaison est faite cependant dans le curieux opuscule de P. G. Iwanek, *Novae Indiae, sive Perpetuum scholas inferiores docendi munus ad apostolicos Expeditionis Indicae labores proxime accedens*, Prague, 1681.

moins haute en couleurs, mais en même temps plus régulièrement persévérante dans un fidèle service quotidien; les traits essentiels restent cependant les mêmes qu'aux origines et dans les périodes précédentes, et nous les retrouvons avec le même relief dans les figures qui émergent, orientant dans le même sens l'effort plus ordinaire de la masse dont elles se détachent et à qui cependant elles communiquent quelque chose de leur caractère.

Les Saints

Jean-François Régis [29] est un homme puisant dans une familiarité constante avec Dieu et une foi aussi profonde qu'inébranlable, un zèle inconfusible, infatigable, débordant d'amour pour les âmes, qui le fera marcher sans peur à travers tout, avec une austérité de vie effrayante, une abnégation totale et une humble obéissance, jusqu'au jour où il tombera sur la brèche, en pleine mission, épuisé à quarante-trois ans après s'être dépensé sans compter pendant huit ans au Puy et dans les montagnes du Velay; avec Xavier mourant à peine plus âgé à Sancian, Régis mourant sur les montagnes de La Louvesc sera imité, dans les missions d'Europe comme dans celles des pays lointains, par une longue suite d'ouvriers apostoliques qui succomberont dans la force de l'âge, usés par des labeurs que notre prudence ne peut s'empêcher d'appeler saintes folies, mais qui ne sont en définitive que l'une des manifestations de cet *amor insuperabilis* des mystiques médiévaux, qui a emporté encore plus tôt leurs jeunes frères Louis, Jean et Stanislas.

François de Geronimo, grand remueur de foules et thaumaturge lui aussi, montrera la même obéissance et le même oubli de soi dans les épreuves, avec les mêmes qualités d'initiative et de hardiesse pour entreprendre les œuvres les plus diverses dans cette ville de Naples qui lui avait été assignée comme ses Indes: grandes communions populaires, prédications dans les rues, relèvement des femmes perdues, apostolat auprès des galériens, des musulmans, des prisonniers de tout

---

[29] Né à Fontcouverte en 1597, entré à Toulouse en 1616, missionnaire à partir de 1632, mort à La Louvesc en décembre 1640. — Voir l'excellente vie par G. Guitton, Paris, 1937, qui remplace celles plus anciennes de Daubenton, de Curley; la brève esquisse de J. Vianey, Paris, 1914, reste encore utile.

genre, auprès surtout de ses fils de choix, les membres de la congrégation des artisans [30].

Antoine Baldinucci est le type des grands missionnaires de campagne si nombreux dans les provinces italiennes, soulevant et bouleversant les foules avec sa parole véhémente, les grandes cérémonies en plein air et les processions de pénitence, allant pieds nus jusque dans les villages perdus des Apennins et arrachant lui aussi les âmes au péché à force d'austérité et de pauvreté de vie [31].

Les deux autres confesseurs de cette époque, Claver et La Colombière ont chacun une carrière fort différente. Pierre Claver, c'est l'apostolat héroïque auprès des plus misérables et des plus délaissés: il se fait près de quarante ans l'esclave des esclaves, au milieu des conditions les plus dures, sous le ciel de feu de Carthagène, dans la saleté sans nom des barraquements où sont entassés les noirs récemment débarqués, quand ce n'est pas dans la cale des négriers, avec une tendresse de mère, une délicatesse inlassable pour ces pauvres malheureux, ignorants, grossiers, rebutants pour qui ne verrait uniquement en eux leurs âmes rachetées par le Christ; un des plus rayonnants exemples de cette absolue et constante abnégation dans la charité apostolique, rêvée par S. Ignace pour ses fils [32].

Claude La Colombière, que nous retrouverons à propos de sa mission providentielle pour la diffusion de la dévotion au Sacré-Cœur, se sanctifie dans une vie courte, coupée de

---

30 Né aux Grottaglie près de Tarante en 1642, prêtre en 1666, jésuite en 1670; après trois ans de missions de campagne, chargé des missions populaires de Naples où il meurt le 11 mai 1715; les vies existantes, celles des contemporains, C. STRADIOTTI, Naples 1719, S. BAGNATI, ibid. 1725 et C. DE BONIS, ibid. 1734, ou celles postérieures de LONGARO DEGLI ODDI (1760, rééd. Monza 1869) et de J. BACH (Metz 1867) sont insuffisantes; [La grande vie refaite sur pièces par le P. F. M. D'ARIA, *Un restauratore sociale. Storia critica della vita di S. F. de G.* est restée au premier volume, Rome 1943].

31 Né à Florence en 1665, entré en 1681, prêtre en 1695, appliqué aussitôt après son 3e an aux missions du Latium, meurt au cours de l'une d'elles à Pofi, près de Velletri en 1719; vies par P. VANNUCCI, Rome, 1893 et Ch. CLAIR, Paris, 1893; DHGE., III, 756-760.

32 Né en Catalogne vers 1580-1581, jésuite en 1602, reçit à Majorque conseils et encouragements de S. Alphonse Rodríguez; part en 1610 pour l'Amérique, prêtre en 1616 à Carthagène où il reste jusqu'à sa mort en 1654; sur son apostolat voir ASTRAIN, V, p. 479-495; vies par C. VAN AKEN, Gand, 1888; G. LEDOS, Paris, 1923; A. LUNN, Londres, 1935.

deux intermèdes brillants, préceptorat des enfants de Colbert et aumônerie à la cour d'Angleterre, suivis le premier d'une humiliante disgrâce, le second d'un emprisonnement qui lui donnera la joie de confesser sa foi; pour le reste, vie effacée et sur la fin réduite à l'impuissance par la maladie: son trait propre est, dans les épreuves intérieures aussi bien qu'extérieures, l'héroïque fidélité dont l'expression la plus complète est le vœu d'observer toutes ses règles de jésuite, fidélité faite de généreux abandon et de confiance illimitée dans l'amour du Cœur de Jésus [33].

Les saints et bienheureux martyrs sont très nombreux pendant cette période, sous le long généralat de Vitelleschi en particulier: un trait commun les distingue, le fait que, pour la plupart d'entre eux, le martyre sanglant n'est que le couronnement d'une vie plus ou moins longue de souffrances héroïques au service des âmes, dans les conditions d'apostolat les plus pénibles et les plus dangereuses. Au premier rang, à ce point de vue, viennent les huit saints martyrs de l'Amérique du Nord, Jean de Brébeuf, Isaac Jogues et leurs compagnons, parmi lesquels Noël Chabanel qui, n'en pouvant plus au milieu des indicibles souffrances des missions huronnes, s'engage par vœu à ne jamais les quitter à moins d'un ordre exprès de ses supérieurs: ce n'est pas seulement le long martyre que fut la captivité de Jogues chez les Iroquois, c'est la vie quotidienne qui, telle qu'elle nous apparaît dans les *Relations de la Nouvelle France*, supposait au milieu de ces peuplades sauvages un véritable héroïsme de zèle [34]. S. André Bobola lui aussi travaillait depuis des années dans les rudes mis-

[33] Né en 1641, jésuite en 1658; premier séjour à Paray de février 1675 à octobre 1676; séjour à Londres où il est emprisonné en novembre 1678, retour malade en janvier 1679; revient à Paray en 1681 et y meurt le 15 février 1682. — Pour ses œuvres voir l'édition originale de Lyon, 1684, ou celle du P. Charrier, 6 vol. Grenoble, 1900-1902; la *Retraite spirituelle* a été souvent imprimée à part, en particulier H. Monier-Vinard-A. Condamin, *Le Bx Cl. de la C. Notes spirituelles et pages choisies*, Paris 1929, p. 37-154, le texte du vœu n. 40-41, p. 62-72. Vies par P. Charrier, 2 vol., Lyon, 1894; A. Fiocchi, Rome, 1929; L. Perroy, Paris, 1929. [G. Guitton, *Le Bx Cl. La Colombière, son milieu et son temps*, Lyon 1943].

[34] Voir les Vies publiées lors de la canonisation en 1930, H. Fouqueray, Paris; J. Wynne, Londres, G. Testore, Rome..., ainsi que G. Goyau, *Les origines religieuses du Canada*, Paris, 1924 et sur Jogues F. Talbot, éd. fr., Paris, 1937.

sions de Ruthénie quand les épouvantables tortures auxquelles le soumirent les Cosaques schismatiques vinrent couronner son apostolat [35]. Les trente-trois bienheureux martyrs du Japon dont les morts s'échelonnent entre 1617 et 1632 (sans parler des cinquante autres non encore béatifiés, quelques-uns allant jusqu'à 1643), tous, ceux qui étaient prêtres, et les autres comme catéchistes ou compagnons des prêtres, avaient derrière eux de longues années d'apostolat clandestin, au milieu de tous les périls et de toutes les privations, obligés à vivre la plupart du temps cachés dans les bois ou les montagnes, avec la perspective de n'arriver au martyre qu'à travers les tortures du feu, de la fosse ou des eaux brûlantes [36]. Jean de Britto, travaillant depuis vingt ans dans les plaines embrasées du Maduré et rivalisant d'austérité avec les ascètes hindous, avait déjà une fois été condamné à mort et exilé, avant de revenir cueillir enfin la palme [37]. C'est dans les forêts du Paraguay que Roch González vivait, selon sa propre expression « en mourant continuellement au milieu de tant de fatigues et dans une telle solitude » et qu'au bout de vingt ans il reçut lui aussi la palme du martyre, avec ses deux compagnons, eux nouveaux arrivés dans cette dure carrière [38]. Si nous retournons en Europe, nous ne trouverons pas moins d'héroïsme dans la vie par laquelle les martyrs anglais du XVIIe siècle se préparaient à leur sacrifice et aux terribles tortures dont pour beaucoup d'eux il fut le terme libérateur: sous Charles Ier, Cromwell et Charles II, leur apostolat caché n'était ni moins pénible, ni guère moins périlleux que sous Éli-

---

35 1591-1611†1657. La meilleure vie est celle publiée en polonais à Cracovie en 1936 par le P. J. POPLATEK, adaptée en italien par C. MORESCHINI, Rome, 1938, et plus brièvement en français par H. BEYLARD, Paris, 1938.

36 Voir J. BOERO, *Relazione della gloriosa morte dei 295 martiri*. Rome, 1867, traduite en français par L. AUBINEAU, Paris, 1868; DELPLACE, *Le catholicisme au Japon*, 2 vol., Bruxelles, 1908-1910.

37 Né à Lisbonne en 1647, entré en 1662, missionnaire en 1674; condamné à mort et exilé en 1686, revient en Portugal, reprend en 1690 sa mission de Ramnad et est décapité en 1693; Vie par Mgr. H. DÖRING, Fribourg-Br., 1920 (avec celles plus anciennes de J. BOERO, Rome, 1853, et J. M. PRAT, Paris, 1853).

38 Né à Asunción (Paraguay) en 1576, prêtre en 1598, jésuite en 1609, massacré en 1628 avec Alphonse Rodríguez; Jean del Castillo fut tué le lendemain; voir J. M. BLANCO, *Historia documentada*... Buenos-Aires, 1929, résumé par C. TESTORE, Rome, 1934.

sabeth et Jacques Ier [39]. Quant aux deux martyrs hongrois Étienne Pongracz (1582-1602 † 1619) et Melchior Grodecz (1584-1604 † 1619), s'ils avaient jusqu'alors mené la vie plus tranquille des collèges d'Europe, on peut dire que les tortures inouïes que les soldats de Rakoczy leur firent subir avec le chanoine Crisin, mirent à haut prix, pour eux aussi, la gloire du martyre [40].

Telle est la sainteté authentiquement reconnue par l'Église dans ce siècle et demi de la vie de la Compagnie, sainteté qui apparaît toute, non en marge, mais dans la ligne générale de cette vie, et qui, par conséquent, unie aux quelques indices relevés plus haut, peut, à défaut d'une enquête plus approfondie et plus précise, nous permettre de conclure sur des bases suffisamment solides à une réelle efficacité de la spiritualité ignatienne pendant cette période pour élever à une sainteté très au-dessus d'une honnête moyenne, les âmes de ceux qui ont eu le courage de se livrer pleinement à ses directions.

Action sanctificatrice au dehors

Plus encore que l'œuvre intérieure de sanctification de ses propres membres, l'action exercée par la Compagnie pour promouvoir au dehors la perfection spirituelle échappe pour sa plus grande partie à tout contrôle. Lorsque nous retrouvons dans les bibliothèques ou chez les bouquinistes, noircis et défaits par l'usage, quelques-uns des exemplaires vendus par milliers de tel livret spirituel de Drexel ou de Binet, de vieux exemplaires fatigués de Rodríguez, La Puente ou Segneri, nous ne pouvons pas ne pas nous arrêter à songer à la trace laissée dans les âmes anonymes de leurs lecteurs par ces exhortations et ces enseignements qui sûrement les atteignaient et agissaient sur elles, puisque, nous le constatons, elles en étaient si friandes, même lorsque aujourd'hui tels de ces livres nous ennuient et ne nous émeuvent plus.

---

[39] Voir J. H. Pollen, *Acts of English Martyrs*, Londres, 1891; E. Burton-J. H. Pollen, *Lives of the English Martyrs*, Londres, 1914, résumé par C. Testore, Rome, 1929 et 1934.

[40] N. Angelini, *I Beati Martiri Can. Marco Crisin, P. Stefano Pongracz e Melch. Grodecz*, Rome, 1904.

Anonyme le plus souvent, et elle aussi inconstatable pour sa plus grande partie, je dirai même pour sa partie la plus profonde et la plus efficace, l'action sanctificatrice des innombrables jésuites directeurs d'âmes: même lorsqu'ils sont très connus comme écrivains ou, comme directeurs de saints ou de personnages éminents, tels Guilloré, Saint-Jure directeur de Renty, La Puente de Marina de Escobar, même là où une correspondance conservée permet un regard plus direct, nous avons la sensation très nette que c'est le plus important de leur action en ce domaine qui nous échappe.

Nous nous arrêterons longuement sur les écrits spirituels où nous pouvons constater au moins, à défaut du résultat effectivement obtenu, le sens précis de l'action exercée. Mais auparavant il faut relever quelques-unes des autres formes plus importantes de cette œuvre de sanctification, allant non seulement à assurer le salut des âmes, comme le travail principal des grandes missions populaires, mais encore à les faire monter à un niveau de vie chrétienne plus élevé, à en faire dans la masse du peuple fidèle un vrai levain surnaturel.

Les Congrégations de la Sainte Vierge

Dans cet ordre d'idées viennent sans conteste possible au premier rang, pour la période qui nous occupe ici, les Congrégations de la Sainte Vierge [41]. C'est en 1563 que le jeune jésuite belge Jean Leunis (1535-1556†1584), alors régent de grammaire au Collège Romain, avait fondé parmi ses écoliers la Congrégation mariale qui, sous le vocable de l'Annonciation, devait devenir plus tard la Prima Primaria, la Congrégation première à laquelle se rattacheraient les congrégations

[41] Sur l'histoire des Congrégations, voir L. Delplace, *Histoire des Congr. de la S. Vierge*, Lille , 1884; P. Kellerwessel, *Geschichte der Marian. Kongregationen*, Vienne, 1930. [E. Villaret, *Les Congrégations mariales, I. Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus.* Paris 1947]; sur les origines E. Villaret, *Les premières origines des Congrégations Mariales dans la Compagnie de J.*, AHSI. 6 (1936), p. 25-57 et J. Miller. *Die Mar. Kongr. vor der Bulle « Omnipotentis Dei »*, ibid. 4 (1935), p. 252-267; pour des pays particuliers, W. Kratz, *Gesch, der Kongregat. in den Ländern deutscher Zunge. (1575-1650)*, Innsbruck, 1917; F. Weiser, *Die Marian. Kongregat. in Ungarn,* Ratisbonne, 1891; Duhr, II, 2, p. 123-156; III, 642-659; IV, 272-279; A. Poncelet, *La Comp. de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, II, p. 321-345.

analogues formées par les jésuites dans leurs collèges et leurs églises. C'est en 1584, peu de mois après la mort de Leunis, que Grégoire XIII, en donnant, sur la demande d'Aquaviva, à la Congrégation du Collège Romain un statut fixe et le pouvoir d'affilier d'autres groupes réglés par ce même statut et jouissant des mêmes faveurs spirituelles, constitua en leur forme propre ces Congrégations mariales qui jusqu'alors s'étaient multipliées au hasard des circonstances. L'initiative de Leunis est donc bien à l'origine du groupement autour duquel vont s'organiser les Congrégations; mais il est non moins certain que l'existence de réunions pieuses de ce genre remonte beaucoup plus haut, que leur origine rejoint les Compagnies diverses, Compagnies du Divin Amour et autres, qui existaient en Italie avant même la fondation de 1540, et plus directement les sodalités, congrégations et compagnies fondées par les premiers jésuites et par Ignace lui-même. Celui-ci, en effet, dès 1547, formait à Rome un groupement d'hommes pieux et charitables qu'il réunissait régulièrement et animait aux œuvres de miséricorde, groupement qui devint ensuite la « Compagnie du Saint Sacrement » de l'église des XII Apôtres [42]. A Parme, la « Compagnie du Très Saint Nom de Jésus » rattache ses origines au séjour fait en 1540 dans cette ville par Pierre Favre: elle devait donner à la Compagnie naissante plusieurs de ses membres les plus éminents, le martyr Antoine Criminale, Jérôme Doménech, Paul Achille, Benoît Palmio. Nous possédons encore, comme il a déjà été dit, le programme tracé par Favre: méditation, examen, messe chaque jour, communion chaque semaine, œuvres de charité [43]...

Nombreux furent dès les débuts ces groupements fondés par des jésuites pour les hommes faits, et très vite on les voit se spécialiser comme le feront plus tard les Congrégations proprement dites: artisans à Florence en 1560, prêtres à Pérouse en 1559, notaires à Palerme en 1550 pour l'assistance aux prisonniers [44]. Dans tous ces groupes nous trouvons le

---

[42] Tacchi Venturi, I, 2, p. 321 ss.; Villaret, *Origines* p. 41; il est intéressant de noter que ce fut fra Felice da Montalto, le futur Sixte-Quint, qui, alors prédicateur aux XII Apôtres, y reçut le groupe réuni par Ignace (Tacchi, p. 322; on trouvera aussi chez lui, p. 219-226, des détails sur les Compagnies du S. Sacrement au début du XVIe siècle).

[43] Villaret, p. 42-44; les règles de Favre dans MHSI., *Mon. Fabri,* p. 41 ss.

[44] Villaret, p. 28; 29; 40.

double souci de la sanctification personnelle d'abord, de l'apostolat charitable ensuite, la pratique fréquente des sacrements, très souvent la dévotion à la Sainte Vierge, en particulier sous forme de récitation du Petit Office à chaque réunion, souvent encore ces pratiques de pénitence en commun qui seront en honneur dans pas mal de Congrégations. Les collèges eux aussi avaient commencé à grouper les élèves: à Florence en 1559, il y a deux sociétés vouées au culte de Marie, une pour les grands et une pour les petits [45].

On le voit donc, et c'est ce que le P. Villaret a bien mis en lumière, les Congrégations d'hommes qui, à partir de la fin du XVI[e] siècle, vont se multipliant de tous les côtés, ne sont pas l'adaptation à un milieu plus large d'une industrie de collège, mais en fait c'est, au contraire, le P. Leunis qui en 1563 a adapté à la sanctification de ses écoliers un moyen qui avait déjà largement fait ses preuves au dehors: lorsque en 1584 et 1587 les Bulles de Grégoire XIII et de Sixte V [46] fixeront les traits définitifs des Congrégations, sanctification personnelle par la dévotion à Marie, fréquentation des sacrements, œuvres de charité et de zèle, elles ne feront que sanctionner et régler ce qui existait déjà depuis les débuts de la Compagnie. Si les Congrégations furent donc la principale forme sous laquelle les jésuites travaillèrent dans leurs collèges à développer chez les meilleurs de leurs élèves une vie intérieure plus profonde tendant à une généreuse action apostolique, l'action sanctificatrice de ces Congrégations fut, dès le début et par essence, beaucoup plus vaste, si vaste même qu'il paraît difficile d'exagérer son importance dans l'ensemble de l'œuvre spirituelle de la Compagnie.

C'est même dans ces Congrégations que cette œuvre spirituelle revêt de la façon la plus nette un de ses caractères saillants: la *spécialisation,* que l'on retrouve aujourd'hui avec tant de bonheur dans les meilleures formes actuelles d'aposto-

---

45 *Ibid.,* p. 31.

46 Sixte V en deux Bulles étend les faveurs spirituelles aux Congrégations fondées en dehors des collèges et permet d'avoir plusieurs Congrégations dans le même collège ou la même église. — Pour l'époque qui nous occupe, les Congrégations proprement dites, affiliées à la Prima Primaria de Rome, sont exclusivement des Congrégations masculines. C'est seulement en 1748 que la Bulle *Gloriosae Dominae* de Benoît XIV donnera à la Prima Primaria le droit d'agréger des Congrégations féminines.

lat et de christianisation; elle apparaissait déjà, nous venons de le voir, dans les tout premiers groupements constitués par la Compagnie naissante, et elle restera le trait distinctif des Congrégations dans leur plus grande diffusion. On ne trouvera guère parmi elles de Congrégations « omnibus »: elles groupent essentiellement ou des élèves (et très vite des élèves de même âge), ou des artisans, ou des nobles, ou des commerçants, des marins, des ecclésiastiques, quand ce ne sont pas des prisonniers, des juges, des avocats ou des médecins... Si parfois la raison de cette spécialisation est de mieux assurer, avec la sanctification personnelle jamais oubliée, le succès de quelque œuvre de charité pour laquelle des notaires, par exemple, comme ceux de Palerme, sont mieux qualifiés, souvent aussi apparaît explicitement le dessein de christianiser, de sanctifier un milieu déterminé. Là est une des origines principales des livres si nombreux dont nous aurons à signaler plus loin les principaux, consacrés à la sanctification des divers états de vie: écrits sur la sainteté sacerdotale comme ceux du P. Pavone pour sa célèbre Congrégation ecclésiastique de Naples; écrits pour la sanctification des artisans comme les deux volumes du P. Guillaume Mondran [47], l'*Artisan chrétien,* parus à Toulouse en 1728 et 1730; écrits encore plus nombreux sur la vie des écoliers et la manière de sanctifier leurs journées d'étude. On voit en Allemagne, à côté des Congrégations *latines* pour les nobles et les écoliers, des Congrégations de bourgeois, d'artisans, d'ouvriers, d'apprentis; il y eut aussi, à côté des Congrégations Mariales, les Congrégations « du Christ agonisant », ouvertes à la foule des grandes villes: ainsi, en 1665, la province d'Autriche avait dix-sept de ces Congrégations avec 68.554 membres: mais là évidemment c'était moins un travail de sanctification que de simple vie chrétienne qui se faisait [48].

En revanche on vit très tôt se former, à côté ou au sein même de certaines Congrégations, des groupements réunissant l'élite des congréganistes, souvent de façon plus ou moins secrète: ainsi à Douai et Louvain, dès 1590, avec la sodalité de *Tous les Saints* [49]. En France, à côté des Con-

---

[47] 1660-1676†1732; il avait publié auparavant les *Règles, prières et pratiques de piété pour la Congrégation des artisans,* Toulouse, 1717. D'autres ouvrages semblables seront cités plus loin, p. 362-364.

[48] DUHR, III, p. 654-658; 642.

[49] PONCELET, II, p. 382.

grégations proprement dites d'ecclésiastiques, existèrent les *Aa* secrètes, à ne pas confondre avec la fameuse *Compagnie du Saint Sacrement* dont elles recueillirent du reste quelques membres comme Vincent de Meur: elles se cantonnèrent dans le travail de sanctification de leurs adhérents et purent ainsi subsister dans leur obscurité jusqu'au milieu du XIX[e] siècle où elles s'éteignirent, non sans être restées jusqu'au bout pépinières d'excellents prêtres [50]. Parmi ces groupes de pieux ecclésiastiques est resté célèbre celui qu'animait le P. Jean Bagot [51] à Paris et d'où sortirent les fondateurs du Séminaire des Missions étrangères, ainsi que les premiers Vicaires apostoliques de Chine et de Cochinchine, avec celui du Canada, Mgr. de Laval.

L'extension et la multiplication des Congrégations influèrent grandement sur l'orientation et le caractère propre d'une partie considérable de la littérature spirituelle des jésuites. Une portion notable des écrits de piété publiés par eux au XVII[e] et XVIII[e] siècles, même en dehors des manuels et livres de prières, est destinée et dédiée aux Congréganistes. En Allemagne particulièrement, l'usage fut très développé des *Strenae* ou *Xenia,* cadeaux offerts périodiquement aux membres de la Congrégation pour leur édification spirituelle: c'étaient des ouvrages pieux, soit composés pour la circonstance, soit réédités ou traduits, par les directeurs [52]. L'extraordinaire diffusion de livres comme ceux de Drexel a là en grande partie son explication; parfois aussi le directeur publie chaque année et distribue à ses Congréganistes un numéro d'une longue série, comme celle formée par les vingt-et-un volumes du P. Joseph Maister [53], écrits pour la Congrégation de Gratz de 1759 à 1782, sous le titre commun de *Veritates aeternae,* traitant chacun d'un fait évangélique, d'un passage de S. Paul, ou de quelque grande vérité comme la nécessité de suivre le Christ... Les li-

---

50 Sur les Aa voir DSp., I, 1; F. CAVALLERA, *L'Aa de Paris* dans Bulletin de Litt. Ecclés., 34 (1933) 173-186, 206-226 et 35 (1934) 17-31, 71-96 et, sur l'Aa toulousaine, RAM., 16 (1935), p. 299-303.

51 Jean Bagot, 1591-1611†1644, cf. R. DAESCHLER, dans DHGE., VI, 223-224; G. GOYAU, *Les Prêtres des Missions étrangères,* Paris, 1932.

52 Série d'exemples de ces *strenae* dans DUHR, IV, 2, p. 276-277; dans A. SCHROTT, Zeitschr, f. Kath. Theol., 1937, p. 229-234 — Exemples et bibliographie détaillée dans la monographie du P. G. KOLB, *Mitteilungen über das Wirken der Jesuiten u. der Mar. Kongr. in Linz ... Mit dem Ueberblick der Xenia oder Jahresandenken 1678-1783,* Linz 1908.

53 1714-1729†1794; cf. SMV., V, 372-374.

vres dédiés aux Congréganistes n'étaient pas nécessairement de petits volumes de piété pratique: on leur trouve parfois adressé tel des traités considérables que nous aurons à signaler. Toutefois il est certain que les goûts et les besoins des fervents chrétiens ainsi groupés contribuèrent à orienter beaucoup des écrivains jésuites vers des ouvrages moins spéculatifs, plus soucieux de conseils immédiatement pratiques pour le travail quotidien de lutte contre soi-même, de recueillement et d'union à Dieu, que de hautes considérations qui auraient sans doute dépassé nombre de ces Congréganistes.

Les résultats obtenus par ce vaste travail des Congrégations peut se constater, dans une certaine mesure, tout d'abord au nombre des vocations religieuses et ecclésiastiques qui germent et se développent dans leur sein: à Douai, par exemple, en 1611, plus de 90 vocations religieuses; en 1617, sur 217 jeunes gens qui y achèvent leurs études, 120 entrent dans divers ordres religieux [54]. C'est dans la Congrégation de Malines que S. Jean Berchmans trouva sa vocation à la Compagnie; congréganistes aussi S. François de Sales au Collège de Clermont, à Paris, S. Jean Eudes à Caen, S. Pierre Fourier, S. Grignion de Montfort, S. Fidèle de Sigmaringen, S. Léonard de Port-Maurice, S. Jean-Baptiste de Rossi, S. Alphonse de Liguori et S. Jean-Baptiste de la Salle, S. Camille de Lellis, le B. Jean Sarcander et bien d'autres encore.

Résultat non moins indéniable, semble-t-il: les habitudes de forte vie chrétienne que l'on constate à cette époque chez beaucoup de laïques de toute condition, habitués à l'oraison mentale, à la messe quotidienne et à la communion fréquente, à l'examen de conscience et même aux pratiques de pénitence: nombre d'autres causes sans doute influèrent sur cette piété profonde et sérieuse chez des hommes de tout rang social, grands seigneurs ou simples artisans: mais une part considérable en revient sûrement aux Congrégations. Il suffit pour s'en convaincre de constater le parallélisme entre les habitudes pieuses de ces chrétiens fervents et les prescriptions et directions des manuels divers imprimés pour les Congréganistes, des journées et années chrétiennes qui leur sont destinées. Il est hors de doute que les Congrégations d'hommes ont alors contribué puissamment à maintenir actuelle et vivante, dans la masse du peuple catholique, la pensée d'une vie

---

[54] Poncelet, II, p. 338.

chrétienne plus haute et plus pleine, ne bornant pas ses ambitions à éviter simplement la perte éternelle.

Fruit des Congrégations enfin, mais qu'il n'est possible ici de rappeler que d'un mot: les œuvres qui naquirent et se développèrent parmi leurs membres, œuvres de charité et de bienfaisance corporelle très fréquemment, mais non moins souvent aussi œuvres d'apostolat, congréganistes faisant le catéchisme, allant à travers les campagnes pour amener les paysans aux sacrements, se liguant contre les habitudes de blasphème, de jeux, contre les spectacles immoraux, pour faire accepter dans leur milieu telle pratique de piété...

Exercices spirituels et maisons de retraites

Avec les Congrégations, le principal instrument de sanctification employé par les jésuites furent les retraites, sous la forme surtout de retraites fermées, dans des maisons spécialement, et souvent exclusivement, destinées à ce ministère. Ces maisons sont l'aboutissement d'un double développement dans la pratique des Exercices: des retraites données, forcément en nombre relativement restreint, dans les maisons et collèges, on passe aux retraites données dans des maisons réservées uniquement à ce but; des Exercices faits individuellement on passe aux Exercices faits, souvent encore individuellement, mais

---

54bis Parmi les moyens employés par les Congrégations, on trouve, en Allemagne surtout, les représentations scéniques à sujet religieux, en usage dans les collèges du vivant même de S. Ignace (1555 à Vienne): en 1597 la grande Congrégation de Munich représente un *Theophilus*. L'abondante production de drames et comédies des XVIe et XVIIe siècle, où l'on rencontre des noms comme ceux de Caussin ou de Masenius qui appartiennent à la spiritualité, relève elle-même plus de la pédagogie et de la littérature que de l'ascétisme; c'est surtout au XVIIIe siècle que nous aurons à signaler des pièces appartenant à la littérature spirituelle proprement dite, comme la mise en scène des Exercices par le P. Lang. Déjà cependant ce théâtre sacré fut plus d'une fois, par la forte impression qu'il produisait, un facteur décisif pour pousser les âmes à la perfection: on raconte qu'en 1602, à la fin de la représentation du *Cenodoxus* de Jacques Bidermann (1578-1594†1639), un certain nombre des spectateurs demandèrent à commencer immédiatement les Exercices spirituels; sur Bidermann, dont les *Ludi theatrales sacri* furent réunis à Munich en 1666, voir Duhr, II, 693 ss.; sur le théâtre des jésuites, bon résumé d'ensemble dans L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, c. 1734-1744, avec la bibliographie principale.

aussi d'une façon habituelle en commun. A vrai dire, nous allons le voir, cette double adaptation est amorcée ou du moins entrevue du vivant même de S. Ignace, mais c'est au XVIIe siècle que ce ministère des Exercices, sans jamais renoncer à la pratique primitive individuelle, prend la forme sous laquelle, alors, et de nouveau après le rétablissement de 1814, il étendra considérablement son action.

Dans une lettre déjà citée, Ignace faisait écrire dès 1547 à Rodrigues son désir de créer à Rome, et de voir créer ailleurs, à Coïmbre en particulier, une maison réservée à la formation des novices et qui, ajoutait-il, « servira aussi pour ceux qui veulent faire les Exercices spirituels, bien qu'ils ne songent pas pour le moment à entrer dans la Compagnie »; parmi les motifs apportés en faveur de cette création, le sixième est que, de la sorte, on pourra avoir dans ces maisons des hommes rompus à la pratique des Exercices et capables de mieux les donner que si « on doit les changer chaque jour, comme actuellement on est forcé de le faire » [55]. Toute l'idée des maisons de retraites est là en germe. Mais la réalisation se fera attendre: pendant longtemps encore les Exercices seront donnés uniquement dans les maisons ordinaires de la Compagnie, et en 1599 Aquaviva recommandera aux Supérieurs d'être larges à recevoir ceux qui viendront demander à être reçus dans ce but. Pour que cette hospitalité apporte moins de trouble à la vie de communauté, le même Aquaviva suggère [56] d'avoir quelques chambres réservées à cet effet et même, dans les nouvelles constructions, un quartier séparé; l'idée du reste n'était pas nouvelle, puisque en 1561, à Cologne, Léonard Kessel attendait un grand fruit du local que les ouvriers étaient en train d'aménager pour les retraitants [57]. Sans parler de la maison que S. Charles Borromée construit en 1579 pour y faire donner des retraites [58] et du « casinetto » que le pieux laïque Alexandre Luzzago fait aménager peu après aux portes de Brescia pour y faire faire à ses amis les Exercices de S. Ignace [59], à Maubeuge en 1625, l'abbé de

---

[55] MHSI., *S. Ignatii Epistulae*, I, p. 603 ss.

[56] *Epistulae Praepos. Generalium*, I, p. 277-278.

[57] Lettre du 29 juillet 1561, dans J. HANSEN, *Rheinische Akten zur Gesch. des Jesuitenordens*, Bonn, 1896, p. 401: « locum pro dandis exercitiis spiritualibus », s'agit-il de chambres, d'une salle? Ce n'est pas clair.

[58] A. RATTI, *S. Ch. Borromée et les Exercices*, dans COLL. BIBL. EXERC., n. 32 (1911), p. 18.

[59] E. GIRELLI, *Vita del Ven. A. Luzzago*, Brescia, 1881, p. 197.

Liessies, Antoine De Winghe, achète une maison voisine du collège des jésuites et y fait installer chapelle et cellules pour les retraitants [60].

Parallèlement la pratique des Exercices faits en commun commence très vite: un des premiers exemples doivent être ceux que Le Jay donne en 1551 au Cardinal Truchsess « et à d'autres » dans l'abbaye d'Ottobeuren [61]: tout particulièrement ces Exercices en commun sont employés pour promouvoir la réforme des communautés religieuses, comme celle des Augustins de Fribourg en Suisse, en 1590 [62]; mais les statistiques conservées pour les Exercices faits dans les maisons de la Compagnie supposent longtemps encore des retraites faites individuellement, n'atteignant que des nombres restreints; ainsi par exemple en 1604, il y a 16 retraitants à Ingolstadt, 15 à Dillingen, 13 à Lucerne, 7 à Ratisbonne [63].

La première moitié du XVIIe siècle voit naître et se développer magnifiquement en France l'institution des « Exercices des ordinands », inaugurés en 1628 par S. Vincent de Paul, à Beauvais, puis à Paris, aux Bons-Enfants et à Saint-Lazare où se tiennent plusieurs fois par ans ces retraites communes si fructueuses comme préparation aux ordinations [64]. Il ne semble pas que les jésuites d'alors aient rien entrepris de semblable. C'est par une autre voie que naîtront chez eux les maisons de retraites proprement dites. En 1660, à Vannes, le Vicaire général M. de Kerlivio, ayant sur les conseils des PP. Rigoleuc et Huby, construit une maison en vue d'y ouvrir un séminaire et s'étant heurté à des difficultés de la part de son évêque, a l'inspiration de consacrer ce bâtiment à faire donner « des retraites de huit jours aux ecclésiastiques et aux autres personnes que l'on y assemblerait pour cet effet à certains jours ». Kerlivio s'était, quelques années auparavant, préparé à son ordination dans une des retraites de M. Vincent: on peut donc croire que le souvenir des Bons-Enfants ne fut

60 PONCELET, II, p. 398.

61 POLANCO, *Chronicon*, II, n. 210-211, p. 265-266.

62 DUHR, I, p. 504; pour la France voir FOUQUERAY, V, p. 250-252.

63 *Ibid.*, II, 2, p. 42-43, série de statistiques; en 1661 encore on note à Vienne 48, dont 17 prêtres, à Gratz 16...

64 P. COSTE, *M. Vincent*, Paris, 1932, I, p. 295 ss.; II, p. 334 ss.; l'idée avait été déjà suggérée en 1625 par un curé normand Charles Goddefroy dans son « Collège des saints Exercices » qui prévoyait une maison ad hoc dans chaque Province ecclésiastique, cf. DEGERT, *Hist. des Séminaires français*, Paris, 1912, I, p. 121.

pas étranger à cette inspiration et à ce projet que l'évêque aussi bien que le P. Huby acceptèrent avec enthousiasme [65]. A partir de ce moment les maisons de retraites vont se multiplier chez les jésuites, en Bretagne d'abord par la fondation de Quimper qui rivalisera avec Vannes; en 1727, on comptera en France sept maisons de retraites pour hommes. Pour les femmes, à Vannes encore, c'est Mlle de Francheville qui a l'initiative d'une institution semblable, imitée aussitôt à Rennes, Saint-Malo, Quimper ... et à Paris en 1687 [66]. A Rome, c'est vers 1710 le Cardinal Negroni qui fonde dans sa villa Montalto, aux Thermes de Dioclétien, une maison de retraites que dirigera le célèbre P. Grégoire Rosignoli [67]. Au XVIIIe siècle, ces maisons se multiplient, lentement cependant, en Italie (Florence, Pérouse, Milan, Palerme ...), en Espagne (Barcelone), en Autriche (Vienne), en Bohême (Prague), en Pologne (Vilna) ... [68]. Nombre des retraitants accueillis et manière de leur donner la retraite varient beaucoup d'une maison à l'autre. Il est certain que les Exercices donnés, comme en Bretagne, à une centaine et plus de personnes à la fois, différaient nécessairement beaucoup des retraites individuelles et devaient se rapprocher des Exercices de la première semaine donnés dès le temps de S. Ignace à des groupes comme ceux de Modène en 1554 [69]: toutefois ces retraites fermées, faites dans la séparation complète de toutes les distractions de la vie quotidienne, avec cette intensité d'affection qui se révèle si bien à nous dans les livrets du P. Huby [70], ne pouvaient que porter de larges fruits non seulement de conversion, mais aussi de vie chrétienne intense. Du reste, parallèlement aux retraites collectives données dans ces maisons, nous voyons

---

65 *Vie*, par le P. Champion, ed. Watrigant, Lille, 1886, c. 5, p. 253, cf. c. 1, p. 2.

66 P. Debuchy, *Vie de Cath. de Francheville*, Coll. Bibl. Ex., n. 13-14, p. 114 ss.

67 P. Galletti, dans *Litt. edif. della Prov. Romana*, 1906, p. 295 ss.

68 Voir P. Albers, *Das Exerzitienhaus in seiner geschichtl. Entwickelung*, Innsbruck, 1923; L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, p. 532-534.

69 Voir la lettre du 3 février 1554 au recteur de Modène sur les Exercices de la première semaine donnés à des groupes d'hommes et de femmes, pour celles-ci dans l'église; les mêmes instructions sont le 18 juin suivant envoyés à tous les jésuites (Sociis omnibus), MHSI., *Epist. S. Ign.*, VI, p. 281 et VII, p. 135.

70 Voir réédition du P. J. V. Bainvel, *Ecrits spirituels du P. V. Huby*, Paris, 1931.

continuer la pratique des Exercices faits individuellement, sans parler des Exercices donnés dans les communautés religieuses [71].

La place considérable occupée par ces Exercices dans le travail de sanctification des âmes apparaît clairement au nombre de Commentaires sur le livre ignacien et de retraites de huit ou trente jours, publiés alors par les jésuites, certains de ces volumes ayant été nombre de fois réédités ou traduits: pour la période qui va de la mort d'Aquaviva à la suppression, les tables systématiques de Sommervogel relèvent 195 publications relatives aux *Exercices* et 135 *Retraites*: même en tenant compte des erreurs inévitables dans des listes de ce genre et du peu de valeur de certaines de ces publications, ces chiffres sont fort notables [72].

---

[71] Voir par exemple, pour la Belgique, dans PONCELET II, p. 399-400 et 402-403.

[72] SMV., X, 460-463 et 475-479. — Bien que nombre de ces auteurs doivent être de nouveau mentionnés plus loin, il semble utile de grouper ici les principaux de ces écrits sur les Exercices:

En Italie: F. Pavone, Naples 1621 ss., pour les prêtres et ordinands; F. Ceccotti, 1631 ed. CBE., n. 91; J. D. Ottonelli, Florence, 1669; C. Ettori, Venise, 1686; C. G. Rosignoli, Milan, 1688; J. Agnelli, Rome, 1685-1693; J. Pinamonti, *Religiosa in solitudine,* 1695, pour les séculiers, 1698, *Via del cielo,* 1700; P. Ansalone, Naples, 1701; I. B. Conti, *Iter animae,* Rome, 1709; B. Rogacci, Rome 1711; C. A. Cattaneo, Venise, 1711; P. Segneri Iunior, Modène, 1720; A. Auria, 2 vol., Milan, 1722; H. Balestrieri, Venise, 1724.

En France: P. de Barry, Lyon, 1638; J. Suffren, *Année chrét.,* t. I, p. 5, 1641; A. Le Gaudier, 1642; J. Hayneufve, Paris, 1643; A. Vatier, Paris, 1650; O. Bienville, Reims, 1670; J. Nouet, Paris, 1674 (latin), 1690, (*Retraite de l'homme d'oraison*); J. Crasset, Paris, 1674; A. Boissieu, Lyon, 1679; Cl. Texier, Paris, 1677; F. Nepveu, Paris, 1687; J. Croiset, Lyon, 1694; S. Bourguignet, Lyon, 1698; J. J. Petitdidier, Prague, 1755; Cl. Judde († 1735), Retraite de 30 jours (*Œuvres,* I-II), Lyon, 1781 et *Retraite pour religieuses,* t. III, déjà publiée en 1746.

Dans les Pays-Bas: J. Diertins, *Sensus Exerc. Spirit.,* Ypres, 1687; *Historia Exerc.,* Rome, 1700; G. Perduyns, Bruges, 1681 et 1687 (en latin Anvers, 1698 et en français, Liège, 1698).

En Allemagne: L. Lerchenfeld, Ingolstadt, 1645; Z. Trinkellius, Vienne, 1656, 1663; W. Schwertfer, Prague, 1663-1667; J. Bucelleni, Vienne, 1666-1671; J. Weyer, Augsbourg, 1668; N. Elffen, *Scintilla,* Cologne, 1672; J. Nadasi, *Annuo eremus,* Vienne, 1678; T. Lohner, *Instr. pract.* VIII, Dillingen, 1680; L. Bellecius, Augsbourg, 1757; F. Neumayr, Munich, 1757-1759; J. M. Kroust, Fribourg, 1765; J. Pergmayr († 1765), Augsbourg, 1778.

En Pologne: N. Lancicius, *Opusc.* 7, Anvers, 1650; D. Pawlowski, Kalisz, 1673; A. Tylkowski († 1695), Constance, 1710; P. Kwiatkowski, Cracovie, 1741.

Ce qui frappe à parcourir ces retraites qui se réclament toutes des Exercices de S. Ignace, c'est leur degré très inégal de fidélité, non seulement à la lettre, mais même aux pensées fondamentales du livre dont elles entendent s'inspirer: le P. de Figuera, par exemple, garde bien les contemplations de la vie du Christ, mais il les fait précéder, au début de la seconde semaine, au lieu du Règne, par une méditation des Deux étendards dirigée à faire choisir le retraitant entre celui du Christ et celui de Satan, sans qu'il soit plus question des pièges du démon à éviter et de la vraie vie du Christ à embrasser. Ailleurs ce sont tous les mystères de la vie du Christ qui sont remplacés par des méditations sur les *vertus* de Notre Seigneur, sa douceur, sa patience ... D'autres au contraire, comme La Palma, Le Gaudier, Diertins, Petitdidier, Ferrusola ... s'attachent de très près à toute la structure intime des Exercices et traduisent très fidèlement le sens exact de toutes les grandes méditations et contemplations. En fait cette énorme production de livres pour retraites (certains comme Izquierdo, par exemple, ont eu des dizaines d'éditions) apparaît comme fort semblable à celle que nous constatons aujourd'hui, aussi bien par son origine que par sa destination: avant d'être imprimées, ces retraites ont été prêchées un grand nombre de fois, et une fois publiées elles ont été utilisées, soit par d'autres prédicateurs de retraites, soit par des prêtres, religieux ou même laïques désireux de faire en particulier les Exercices; et c'est par là que ces volumes sont fort intéressants pour nous renseigner sur la manière dont en fait était utilisé alors par les jésuites et autour d'eux le livre de S. Ignace.

En Espagne et Portugal: L. de la Palma, Alcalá, 1626, Madrid, 1629; G. de Figuera, *Suma espiritual*, II, Valladolid, 1635; S. Izquierdo, Rome, 1665; A. Carneiro, Coïmbre, 1710; C. Barreto, Lisbonne, 1726; P. Ferrusola, Barcelone, 1746; P. de Calatayud (prêtres), Salamanque, 1747; B. de Moncada, *Arte de santidad*, 1753; A. Cardaveraz (en basque), Irun, 1761; I. Thomay, Mexico, 1752.

Réformes et fondations religieuses

Parmi ces retraites collectives, une place à part doit être faite à celles qui furent en général à la base d'une autre œuvre de sanctification, délicate entre toutes, à laquelle un certain nombre de jésuites eurent à travailler, non seulement aux temps héroïques du XVIe siècle, mais souvent encore au XVIIe, la réforme des communautés religieuses plus ou moins tombées dans le relâchement [73]. Dès avant l'approbation de la Compagnie, ce ministère avait été confié aux premiers compagnons d'Ignace, par exemple en avril 1539 à Broet qui, sur l'ordre exprès de Paul III, doit aller à Sienne pour réformer le monastère de Bénédictines de S. Prosper et Ste Agnès; malgré les difficultés il fit aboutir heureusement cette réforme grâce à sa « douce et prudente simplicité » et aux fruits produits par les méditations des Exercices [74]. Au XVIIe siècle les exemples ne manquent pas. En 1618 à Ypres, en 1624 à Mons, les Exercices sont employés pour réintroduire l'observance régulière dans deux monastères de femmes [75]. En Savoie, les Pères de Chambéry font faire les Exercices aux Augustins de Sixt près de Sallanches; le couvent reprend sa ferveur et l'entretient ensuite par la pratique de la retraite annuelle. A Paris, le P. Charles Paulin emploie lui aussi les Exercices pour faire aboutir la réforme de Sainte-Croix de la Bretonnerie [76]. En 1619, le nouvel abbé d'Engelberg en Suisse, fait une retraite de huit jours chez les jésuites de Lucerne: enchanté, il ramène avec lui deux pères pour faire donner les Exercices à ses moines et ramener la ferveur dans son abbaye. En 1619 encore, le P. Buslidius prête son concours au visiteur des Au-

---

73 Parmi les instruments de cette œuvre de réforme, il faudrait dans une certaine mesure joindre aux Exercices les Congrégations, au moins à leurs débuts: on voit, en effet, à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, un certain nombre de religieux de divers ordres s'inscrire dans les Congrégations mariales et en fréquenter assiduement les réunions. Ainsi à Cologne 14 dominicains et 15 chartreux Congréganistes; à Dillingen et à Ingolstadt, congrégation spéciale pour les religieux, DUHR, I, p. 502-503; à Brünn, le prieur des dominicains et ses religieux entrent dans la congrégation, suivis bientôt par le prieur des Augustins, E. MULLAN, *Die Marianischen Kongregationen*, Vienne, 1913, p. 114.

74 TACCHI VENTURI, II, p. 214-217.

75 PONCELET, II, p. 403, note.

76 FOUQUERAY, V, p. 250-252.

gustins pour la réforme de ses maisons, vivement encouragé en cela par Vitelleschi [77]. A ce travail de réforme aidèrent beaucoup, en Allemagne surtout, les collèges comme ceux de Dillingen et d'Ingolstadt, où beaucoup d'abbés et de supérieurs envoyaient leurs jeunes religieux recevoir une formation spirituelle en même temps qu'intellectuelle.

Ailleurs le rôle des jésuites fut plutôt de former les futurs réformateurs et de les soutenir ensuite dans leur difficile entreprise: ainsi le P. Anselme André pour le réformateur des Prémontrés Servais de Lairuels († 1631), qui, à Pont-à-Mousson, avait été le condisciple et l'ami de deux autres futurs réformateurs, Didier de la Cour, le fondateur de la Congrégation bénédictine de Saint-Vanne, et S. Pierre Fourier qui fera refleurir l'observance chez les Chanoines réguliers de S. Augustin en Lorraine [78]. Tout en gardant fidèlement chacun l'esprit propre de son ordre, il est certain que ces réformateurs s'inspirèrent sur plusieurs points, comme la pratique des Exercices spirituels et de l'oraison mentale, des leçons qu'ils avaient reçues de leurs maîtres jésuites dans leur jeunesse. Servais de Lairuels, par exemple, traduisit le *Gersone della perfezione religiosa* de Luc Pinelli sous le titre de: *Meditationes ad vitae religiosae perfectionem cognoscendam utilissimae,* les destinant aux retraites trimestrielles de ses religieux réformés [79].

Pour ce qui est des maisons religieuses de femmes, S. Ignace, instruit en particulier par l'expérience faite avec Isabelle Roser, avait dans les Constitutions posé le principe d'exclure tout ministère qui comporterait confession ou direction habituelles de religieuses; en 1615, la VII[e] Congrégation insiste pour qu'on maintienne effectivement cette exclusion et évite tout ce qui pourrait peu à peu amener à s'en écarter [80].

---

[77] DUHR, II, 2, p. 181-187. — [Cf. M. BATLLORI, *Zur Anpassung der Exerzitien bei den Schweizer Jesuiten u. Benediktinern des 17. und 18. Jahrh.* AHSI. 17 (1948) 160-169].

[78] Cf. l'*Histoire* de Pont-à-Mousson par le P. ABRAM, dans CARAYON, *Documents,* t. 22, Poitiers, 1870, p. 311-318; FOUQUERAY, V, p. 251; E. MARTIN, *De Canonicis praem. in Lotharingia,* Nancy, 1891, p. 35 ss.

[79] Pont-à-Mousson, 1621, cf. CALMET, *Bibliothèque Lorraine,* Nancy, 1751, p. 555; Pinelli avait été professeur à Pont-à-Mousson.

[80] *Constit.*, VI, c. 3, n. 5; Congr. gen. VII, décr. 56, *Instit.*, II, p. 333-334; en 1645, la VIII[e] Congrégation, décr. 11, p. 346, revient à la charge pour faire écarter un ministère de ce genre imposé par le S. Office aux pères de Carpi.

De fait, on peut constater que, si des jésuites ont travaillé, et dès le vivant de S. Ignace, à la réforme de monastères féminins ou à des ministères extraordinaires auprès d'eux, tout ce qui était charge ordinaire put à peu près complètement être évité. Plusieurs fois en revanche, la Compagnie a prêté son concours à des œuvres de fondation. En France les jésuites sont mêlés de très près à la fondation des Ursulines de Dôle par Anne de Xaintonge, et de celles de Paris par Madame de Sainte-Beuve; à Bordeaux, le P. de Bordes seconde sainte Jeanne de Lestonnac dans l'institution des Filles de Notre-Dame et, à Lyon, la Mère Chézard de Matel est guidée par le P. Barthélemy Jacquinot et d'autres jésuites dans les difficiles débuts de l'Ordre du Verbe Incarné [81]; un peu plus tard, le P. Jean-Pierre Médaille aura une part considérable à la fondation des religieuses de S. Joseph du Bon Pasteur dont il écrira les Constitutions [82]. En Allemagne, ce sera la célèbre fondatrice des Dames anglaises, Mary Ward, dont le dessein essentiel était de fonder une congrégation féminine qui s'inspirerait le plus possible des Constitutions et de l'esprit de la Compagnie, pour se vouer à l'enseignement et à toutes les œuvres pouvant aider l'apostolat des prêtres catholiques: on sait les difficultés auxquelles elle se heurta en un temps où l'idée de religieuses non strictement cloîtrées avait tant de peine à se faire accepter, où S. François de Sales devait renoncer à son plan primitif pour la Visitation et où S. Vincent de Paul devait priver les Filles de la Charité des avantages de la vie religieuse pour qu'elles puissent garder la liberté de leur dévouement aux malades et aux pauvres. L'entreprise de Mary Ward n'en est que plus intéressante comme anticipation de ce que nous verrons se produire pour nombre de Congrégations féminines des plus florissantes au XIXe siècle [83].

---

81 FOUQUERAY, III, p. 182-192; 194-195; IV, p. 284-288; V, p. 274-276.

82 F. CAVALLERA dans RAM. 1930, p. 185-195 et 1937, p. 161 ss.; 262 ss., où est reproduit l'opuscule du P. MÉDAILLE, *Maximes de perfection* (Clermont, 1672) dont un résumé est passé dans les Constitutions des sœurs de S. Joseph.

83 DUHR, II 2, p. 192-196; ibid., p. 196 ss. sur le ministère des jésuites auprès des Ursulines allemandes. — Sur Mary Ward voir sa Vie par M. E. K. CHAMBERS, 2 vol., Londres, 1882, qui reste la meilleure, et J. GRISAR, dans Stimmen der Zeit, t, 113 (1926), 34-51; 131-150.

Direction spirituelle

A ces diverses formes d'action sanctificatrice vient enfin s'ajouter, les pénétrant toutes, la plus profonde, la plus continue, mais aussi la plus insaisissable dans les documents, la direction spirituelle des âmes ferventes.

Quelque chose sans doute s'en retrouve dans les lettres de direction parvenues jusqu'à nous, encore que le plus souvent les éditeurs anciens nous les aient transmises dépouillées de tout ce qui était un peu individuel, les transformant en petits traités ou en exhortations de caractère général, parfois même les coupant et recousant ensemble des morceaux d'origine diverse pour présenter au lecteur une doctrine plus complète. Aussi, pour cette époque, avons-nous extrêmement peu de « correspondances spirituelles » de jésuites, nous permettant de suivre la direction donnée à une âme déterminée, comme nous pouvons le faire pour S. François de Sales ou Bossuet. La correspondance de Surin dans l'édition critique de Michel et Cavallera est un de ces cas très rares: malheureusement la personnalité même de Surin, avec les réserves qu'impose le souvenir de son état de santé, ne permet absolument pas de considérer cette correspondance, par ailleurs si intéressante, comme un document type de la direction spirituelle donnée par les jésuites [84]. Beaucoup plus importante à ce point de vue et dans le même milieu, est la série des lettres échangées entre Saint-Jure et la célèbre prieure de Loudun, Jeanne des Anges, encore que le cas de celle-ci soit lui aussi très spécial: mais du moins on peut y suivre la conduite prudente et sage d'un grand spirituel jésuite en face de ce cas extraordinaire, attitude fort intéressante à comparer avec celle de Surin dans sa correspondance avec la même Jeanne des Anges [85]. Les lettres éditées récemment de Guilloré et de Champion [86] sont précieuses par la doctrine qu'elles

---

[84] *Lettres spirituelles* du P. Surin, t. 1-2, Toulouse, 1926-1928: la rareté du cas rend d'autant plus souhaitable la publication des deux volumes encore en manuscrit de cette excellente édition.

[85] Dans RAM. 7 (1926), 251-271; 9 (1928), 113-138, 337-358; 11 (1930), 3-16, 113-134: cette correspondance va du 10 octobre 1643 au 30 mars 1657, un mois avant la mort de Saint-Jure, au moment où Surin, allant mieux, va reprendre la direction de Jeanne des Anges.

[86] Lettres de Guilloré, éditées par A. Klaas, RAM., 19 (1938), p. 171-

contiennent, mais ont été démarquées dans les manuscrits qui nous les ont conservées, comme celles du P. Paul Le Jeune l'avaient été dans l'édition parisienne de 1665 [87]. D'un autre côté les correspondances imprimées de Jean-Paul Oliva, du Cardinal Sforza Pallavicino, de Daniel Bartoli [88], ne contiennent que très peu de lettres spirituelles. Au XVIIIe siècle, les deux correspondances, elles exclusivement spirituelles et très remarquables toutes deux, de Claude-François Milley et de Jean-Pierre de Caussade [89], attendent encore une édition qui permettent d'y étudier sur des exemples concrets ce que fut leur direction des âmes.

Il importe du reste de ne pas oublier que la direction par lettres a toujours été l'exception en regard de la direction orale qui, elle, ne laisse pas de traces. Ce qu'on peut relever cependant, c'est l'assiduité de beaucoup de jésuites, parmi les auteurs spirituels en particulier, au confessionnal où, pratiquement, se donne la plus grande partie de la direction orale: du P. Gabriel Hevenesi on cite le chiffre de 23.000 confessions en un an [90]; plus nombreux encore étaient alors, comme ils le sont aujourd'hui, ceux qui, obscurément, passaient la majeure partie de leur temps, parfois les journées entières, à entendre des confessions; et il importe de noter que, toujours, la clientèle de ces *confessarii perpetui* a été, comme elle est encore, composée en grande majorité, non de pécheurs à convertir, mais d'âmes simples et humbles qui trouvent là le chemin d'une piété très haute, et même plus souvent qu'on ne serait porté à le croire, d'une authentique sainteté parfaitement ignorée de tous.

Avec ce ministère quotidien de la direction, il importe de mentionner aussi celui plus extraordinaire des grandes

---

184; cf. 1937, p. 379-393. — Lettres de CHAMPION, éd. A. POTTIER, RAM., 18 (1937), p. 292-303.

87 Missionnaire au Canada, mort à Paris en 1664; réédition de ses *Lettres* par le P. Fressencourt, Paris, 1875.

88 *Lettere di G. P. Oliva,* 2 vol., Rome, 1681; *Lettere del Card. Sf. Pallavicino,* 4 vol., Rome, 1848; *Lettere inedite e rare del P. D. Bartoli,* Roma 1838.

89 De Caussade il sera question plus loin; le P. Milley, 1668-1684 † 1720, au service des pestiférés de Marseille; ses *Lettres* furent éditées en 1791 à Maestricht; [une édition plus complète dans J. BREMOND, *Le courant mystique au XVIIIe siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley,* Paris 1943; cf. AHSI 14 (1945) 177].

90 E. DE GUILHERMY, *Ménologe,* Germanie, A, t. I, p. 220.

missions de ville ou de campagne au cours desquelles s'est largement exercé le travail de sanctification. Nous avons déjà noté que plusieurs des grands écrivains spirituels d'alors ont été d'abord de grands missionnaires: or, Scaramelli nous le dit expressément [91], s'il a été amené à composer non seulement son *Direttorio ascetico,* mais son *Direttorio mistico,* c'est que sa longue expérience des missions lui a fait constater et « toucher du doigt » que, presque partout, il se trouve des âmes que Dieu conduit par ces voies de haute spiritualité et qui trouvent difficilement qui puisse les y diriger sagement: son intention est de fournir à leurs confesseurs habituels les moyens de le faire. Au travail plus apparent de la conversion des pécheurs, s'ajoutait donc pour ces missionnaires celui d'engager dans la vie intérieure une foule d'âmes de bonne volonté n'attendant pour commencer leur ascension que de rencontrer ainsi quelque confesseur plus soucieux de perfection et plus au fait de la direction spirituelle. Il en va de même en France [92]: Huby et Rigoleuc sont des missionnaires et c'est au cours de leurs missions qu'ils rencontreront et dirigeront des âmes d'élite comme la bonne Armelle; de même aussi en Espagne [93] pour les grands missionnaires comme le P. Jérôme López, le P. Thyrse González et son compagnon le P. Gabriel Guillén, auxquels succèderont au XVIIIe siècle Calatayud, Cardaveraz, Mendiburu; en Allemagne [94] c'est le nom du P. Philippe Jeningen qui, par sa sainteté et ses qualités exceptionnelles de missionnaire, domine la nombreuse troupe des jésuites consacrés à ce ministère, et lui aussi en même temps que grand convertisseur est, comme le montrent les quelques lettres de lui récemment publiées, un puissant excitateur de sainteté. Partout ainsi nous trouvons le travail de mission proprement dite complété par des retraites aux prêtres, aux religieux et religieuses, aux confréries et congrégations, par des soins par-

---

91 *Direttorio Mistico,* I, c. 1.

92 Fouqueray, III, 532-547; IV, 259-261; V, 262-269; sur la Bonne Armelle, DSp. I, 860-862 et Le Gouvello, Paris, 1913.

93 Astrain, V, 119-124; VI, 66-101; Jérôme López, 1589-1604†1658: au moment de mourir il pouvait compter que le nombre des villages évangélisés par lui dépassait 1300.

94 Duhr, III, 660-683; IV 2, 190-259; Ph. Jeningen, 1642-1663†1704; *Vie* par A. Höss, Fribourg Br., 1924 et par F. Baumann, Ellwangen, 2e édit. 1935; F. Baumann a publié de lui une intéressante série de lettres dans Rottenburg. Monatschrift. f. prakt. Theol., t. 15 (1931-1932), 16 (1932-1933) et 17 (1933-1934).

ticuliers de direction donnés à quelques âmes plus généreuses et plus favorisées de Dieu; partout aussi les missionnaires cherchent à laisser derrière eux quelque foyer de vie intérieure plus intense qui conservera et développera le fruit de leurs efforts: maisons de retraites comme en Bretagne, congrégations ou conférences d'ecclésiastiques, congrégations de la Sainte Vierge, de la Bonne mort ou Confréries du Saint Sacrement.

Après avoir ainsi rapidement passé en revue les formes principales revêtues par le travail de sanctification des jésuites, on se demandera quelle était la doctrine spirituelle dont ils nourrisaient les âmes poussées par eux à une vie chrétienne plus parfaite. C'est surtout la lecture de leurs écrits spirituels qui nous l'apprendra.

CHAPITRE VIII

LES ÉCRIVAINS SPIRITUELS DU XVIIe SIÈCLE

Dans son introduction à la traduction française du livre de Henri Boehmer sur les Jésuites, W. Monod déclare que « la littérature de piété des jésuites est empreinte d'une fadeur et d'une puérilité qui la distinguent entre toutes » [1]. Le verdict est sommaire autant que sévère, foncièrement injuste du reste dans son simplisme. Fade, peut-être, en ce sens qu'on n'y rencontre que très rarement les mets fortement épicés et les arômes capiteux; puérile certainement non, on lui reprocherait plutôt, passé le temps assez court de l'humanisme dévot, d'être trop uniformément sérieuse et grave, de n'avoir pas suffisamment de cette spontanéité libre, primesautière, un peu enfantine parfois, qui nous ravit dans tant de productions de la littérature pieuse franciscaine.

Comme celle-ci, la littérature pieuse des jésuites est, au XVIIe siècle, d'une abondance déconcertante: abondante par le nombre des ouvrages publiés dont on ne peut songer à faire ici un inventaire un peu complet; abondante aussi par le nombre des rééditions de beaucoup parmi ces ouvrages. Nous avons déjà eu à constater cette extraordinaire diffusion pour des livres comme les *Méditations* de la Puente et l'*Exercice de la Perfection* de Rodríguez: les exemples n'en manqueront pas dans la suite; et, il faut le dire, pour des écrits parfois qui, aujourd'hui, nous semblent sans originalité et même sans grande valeur, que personne ne lit plus maintenant, mais qui ont connu pendant un certain temps une vogue étonnante. Les *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois* publiées en 1669 par le célèbre humaniste Dominique

---

[1] H. Boehmer, *Les Jésuites*, trad. Monod, Paris, 1909, p. LXXIV.

Bouhours ont eu un nombre de rééditions et de traductions qui, dans la *Bibliothèque* de Sommervogel, occupent dix colonnes in-folio [2]: du point de vue spirituel cependant on peut dire sans injustice qu'elles n'ont rien que de très banal; le *Saint Évangile en méditations* du P. Antoine Boissieu a eu plus de vingt-cinq rééditions [3]; qui s'en sert maintenant? Les divers écrits du P. Charles Grégoire Rosignoli n'offrent rien que d'assez ordinaire; ils ont été cependant réimprimés et traduits de multiples fois [4], tandis que le traité de son homonyme Bernardin Rosignoli, beaucoup plus remarquable, n'a plus été réédité après quelques années. Le fait n'a rien de particulier à la littérature spirituelle des jésuites, on en trouverait ailleurs de nombreux exemples: mais il est intéressant à noter ici afin de nous rappeler que la diffusion et l'influence d'un livre ne se mesurent pas nécessairement à sa valeur intrinsèque et à son originalité, que par suite, en spiritualité où les livres ne sont pas un but, comme en littérature, mais un simple moyen, ce qui doit compter autant que cette valeur, c'est cette influence, son caractère, son étendue, sa profondeur. Sans doute des chefs-d'œuvre comme l'*Imitation* ou la *Vie dévote* ont eu et ont encore une influence hors de pair, mais à côté d'eux de très pauvres écrits ont eu, en fait, une action surnaturelle considérable. Dans ce travail obscur de formation des âmes chrétiennes les plus humbles, de ces âmes sans éclat ni relief extérieur, mais qui réellement soutiennent dans leur anonymat le niveau de la masse chrétienne, une grande part est accomplie par toute une littérature de manuels de piété, de petits traités et livres de méditations, banals, parfois diffus et délayés: ils n'ont rien pour attirer l'historien ou le psychologue, mais mieux adaptés peut-être à cette masse, ils ont plus contribué que certains brillants écrits à y vulgariser un petit nombre de vérités spirituelles simples et faciles à comprendre, dont ces âmes ont vécu et qui les ont sanctifiées. Aussi, même à ne s'en tenir qu'au terrain qui nous occupe dans ce chapitre, des écrivains spirituels, la fécondité réelle d'une spiritualité ne peut pas se mesurer uniquement à l'influence de quelques livres vraiment remarquables, encore goû-

---

2 Smv., I, 1888-1899.
3 Smv., I, 1603-1605.
4 *Ibid.*, VII, 146-161.

tés aujourd'hui: c'est pourquoi, à côté de ceux-ci, d'autres devront être mentionnés, en raison surtout de cette action cachée dans la masse.

Du reste, à ne considérer même que les seuls « livres vraiment remarquables » des jésuites du XVIIe siècle, un trait qui frappe chez eux est le petit nombre de ceux qui ont une notable valeur littéraire: Bourdaloue est un classique de la littérature française, Bartoli et Segneri comptent dans la littérature italienne, Ribadeneira, La Palma, Nieremberg, La Puente... sont nommés parmi les auteurs du « siglo de oro » de la littérature espagnole. Chez pas mal d'autres un fin connaisseur comme Henri Bremond a su dénicher nombre de jolies pages, et sa collection eût facilement pu être augmentée. Mais dans l'ensemble, il faut le reconnaître, c'est une littérature sans grand éclat, claire et précise en général, écrite d'une bonne langue, assez facilement un peu abstraite et diffuse, où les écrivains à la personnalité littéraire puissante, au style peut-être tourmenté et rude, mais fort et prenant, comme un Surin, restent rares. Manifestement, à part quelques fins lettrés qui, comme Bouhours, soigneront leurs phrases, ce sont des hommes plus préoccupés du fond que de la forme, de ce qu'ils disent que de la manière dont ils le disent. Ce qui ne veut pas dire que ces écrivains ne porteront pas dans leurs ouvrages les habitudes qu'ils tiennent de leur formation humaniste; à notre goût ils les y portent souvent trop; mais ils les suivent, pour ainsi dire sans y penser, comme ils utilisent les dons naturels d'écrivains départis à nombre d'entre eux; la préoccupation de réussir une œuvre littéraire qu'avaient leurs confrères dans leurs compositions oratoires ou poétiques, ils ne semblent guère l'avoir portée, en général, dans ces écrits spirituels. Par suite ceux-ci, tout en répondant à ce qu'attendaient les lecteurs du XVIIe siècle, ainsi que le prouve leurs succès, ne s'élèvent que rarement à cette durable perfection de forme qui fait qu'on relit toujours S. François de Sales, tandis qu'il est si difficile de faire relire à nos contemporains, dans leur intégrité et leur état premier, tels de ces livres qui ont fait les délices de nos pères, et contiennent, en effet, une substance excellente.

Autre trait négatif commun à la plupart de ces auteurs: ce ne sont pas des spéculatifs. Non certes que leur spiritualité soit, comme on l'a trop dit, sans fondement doctrinal, purement empirique et faite de petites recettes: nous aurons plus

loin à faire justice de cette critique plus en détail et à montrer le caractère fortement dogmatique de la spiritualité des jésuites prise en général; mais, il est bon de le noter dès maintenant, l'enseignement spirituel des auteurs qui nous occupent s'appuie essentiellement, comme celui des Exercices, sur les vérités fondamentales que nous garantit la foi et qui, intimement pénétrées, dominent et dirigent tout; il tire très peu de la spéculation théologique proprement dite, des constructions systématiques des docteurs, de leurs vues personnelles sur la manière de comprendre le dogme [5]. Les théories spéculatives propres aux jésuites du XVII[e] siècle, comme la science moyenne, n'ont en réalité qu'une influence négligeable sur les tendances foncières de leur spiritualité: il serait plus juste de dire, je crois, que ce sont certaines tendances profondes de cette spiritualité qui, déjà nettement accusées, ont contribué à incliner la spéculation des théologiens de la Compagnie dans tel sens plutôt que tel autre.

Trait plus positif: le contact constant avec l'expérience. Ces écrivains sont tous, et en général sur une large échelle, des directeurs d'âmes; ce n'est pas dans l'abstrait qu'ils nous parlent des choses de la vie intérieure: ce sont avant tout les observations accumulées dans leur travail quotidien auprès des chrétiens plus fervents qu'ils nous communiquent dans leurs livres. Certains d'entre eux sont même des psychologues remarquables; non seulement un Guilloré mais bien d'autres, Segneri par exemple, nous donneront comme en passant au cours de leurs exposés, des analyses aussi fines que justes.

Autre trait par lequel nos auteurs s'insèrent exactement dans la tradition que nous avons constatée aux chapitres précédents, le souci d'obtenir l'exécution. Ils écriront sans doute de beaux livres, parfois un peu longs, pour célébrer les grandeurs de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge, ils ne s'in-

---

[5] Dans un chapitre sur la Mystique et la doctrine de la grâce efficace, le P. GARRIGOU-LAGRANGE (*Perfection chrétienne et contemplation*, S. Maximin, 1923, I, p. 128 note) cite un beau passage de Grou sur la docilité à la grâce et note que là Grou, comme aussi Lallemant ou Caussade, parlent « comme les plus fidèles disciples de S. Thomas », comme les Dominicains défenseurs de la prédétermination physique et de la grâce efficace ab intrinseco; en fait ces jésuites, comme tous les autres, s'appuient sur l'enseignement catholique de la grâce infailliblement efficace, qui n'est le privilège d'aucune école.

terdiront pas les élévations, ni même les exclamations admiratives, mais tôt ou tard reparaîtra infailliblement le souci de ne pas s'en tenir à ces sentiments, si beaux soient-ils, de rappeler à leurs lecteurs que toutes ces effusions restent insuffisantes ici-bas si elle n'ont pas leur aboutissement dans une vie plus sainte, dans un renoncement effectif plus complet.

Cette fidélité à la tradition ignatienne ne les empêchera pas du reste de chercher à enrichir cette tradition par des apports venus du dehors, de subir certaines influences qu'ils jugent très conciliables avec cette fidélité foncière: nous verrons le P. Binet traduire et vulgariser dans les milieux spirituels français l'*Abrégé de la Perfection* de la Dame milanaise, fille spirituelle de Gagliardi, *Abrégé* qui est un écho de la spiritualité si caractéristique de Sainte Catherine de Gênes; on pourra relever au milieu du siècle des influences bérulliennes chez certains jésuites français. Il ne faudra assurément pas exagérer, comme on l'a fait plus d'une fois, l'étendue de ces emprunts et de ces influences; on ne saurait cependant les nier. Et c'est précisément parce que, à ce moment, la Compagnie se trouve, comme nous l'avons montré, en possession d'un corps de doctrine spirituelle propre, organiquement constitué, qu'il lui est plus facile d'assimiler de tels emprunts sans risquer de perdre sa physionomie personnelle.

Enfin un grand nombre de ces livres, je serai tenté de dire la majorité, s'adressent non au public pieux en général, mais à des catégories d'âmes bien déterminées, à des groupes particuliers: nous avons déjà relevé l'influence des Congrégations, de leurs « étrennes », sur le développement de cette littérature spirituelle, influence qui s'est exercée non seulement sur la diffusion, mais aussi sur la forme et les sujets habituels de ces livres, sur la multiplication des ouvrages de spiritualité spécialisée, appliquée à tel état de vie. C'est cette adaptation qui, tout en marquant fortement ces écrits des caractères de l'époque où ils sont nés et les condamnant par là à répondre moins aux goûts de la nôtre, leur a en revanche assuré une efficacité considérable et une grande importance, sinon toujours dans l'histoire de la littérature, du moins dans celle de la sanctification effective des âmes. Là est leur vraie valeur et la raison qui doit nous rendre encore aujourd'hui chers et vénérables tous ces volumes, que trop souvent nous n'arrivons pas à achever de lire sans ennui, mais en qui, sous des formes désuètes, il est facile de retrouver toute la substance d'une

spiritualité qui fut singulièrement vivante et féconde et qui, adaptée au XX[e] siècle comme elle le fut jadis au XVII[e], ne sera ni moins vivante, ni moins féconde aujourd'hui que hier.

ESPAGNE ET PORTUGAL

En Espagne, pour passer de ces remarques générales à un regard rapide sur les principaux groupes d'auteurs spirituels jésuites au XVII[e] siècle, le nom le plus remarquable, ou du moins le plus connu, est alors celui du P. Jean-Eusèbe Nieremberg [6], longtemps professeur de sciences naturelles, écrivain abondant et polygraphe, d'une critique insuffisante dans les choses d'histoire, mais dont certaines œuvres spirituelles, en dépit de réels défauts, restent très considérables par de non moins réelles qualités et une grande influence. Une des premières fut en 1633, la *Vida divina y camino real para la perfección,* ramenant toute la vie spirituelle à la pratique de la conformité à la volonté de Dieu, selon la pensée chère à S. Ignace. Le traité *de Adoratione in spiritu et veritate* (1631) donne moins que ne promet le titre, malgré de bons chapitres sur la présence de Dieu en nous (IV, 14), sur la louange et la gloire de Dieu (II, 21; III, 306); il reste trop dans les généralités sur les trois voies. En revanche l'*Aprecio y estima de la divina gracia* (1638) reste un des plus beaux traités spirituels sur la grâce sanctifiante et les incomparables privilèges qu'elle apporte au juste [7]. Plus populaire, au point d'être appelé en Espagne l'*Eusebio* comme *l'Imitation* était le *Gersoncito,* réédité et traduit sans fin, le traité de la *Diferencia entre lo temporal y lo eterno* (1640), moins original comme pensée, est un type parfait d'enseignement spirituel simple, solide, non sans éloquence. Sous le titre de *Doctrinae asceticae,* Nieremberg publia en 1643 une série de traités, de « doctrinae », assez analogues à ceux de Nigronius, beaucoup moins riches d'érudition traditionnelle, mais plus complets en ce sens que leur ensemble forme un vrai traité général de spiritualité, depuis la no-

---

[6] Né à Madrid de parents allemands en 1595 (ou 1590), jésuite à Salamanque en 1614, mort à Madrid en 1658; cf. ASTRAIN, V, p. 96-98; 104-108; SMV., V, 1725-1726.

[7] On connaît la remarquable adaptation qu'en a faite le grand théologien J. SCHEEBEN sous le titre de *Herrlichkeiten der göttlichen Gnade,* Fribourg, 1862; nov. éd. par le P. A. M. WEISS, Fribourg, 1925.

tion de perfection fondée sur la charité jusqu'aux moyens divers d'y arriver et aux applications à la vie religieuse. Curieux enfin, dans les marges de la doctrine ascétique, est son *de Arte voluntatis* (Lyon, 1631): en six livres, il donne « platonicae, stoicae et christianae disciplinae medulla », pour enseigner l'art de se servir de sa propre volonté, les conditions d'un bon usage de cette faculté, dans un style toujours abondant, mais où se trouve plus d'une remarque intéressante sur l'éducation de la volonté, sa dépendance à l'égard des images et des passions.

Moins populaire, mais plus personnel que Nieremberg, est le P. Louis de la Palma [8], surtout dans son grand ouvrage, malheureusement resté inachevé, sur les Exercices de S. Ignace: *Camino espiritual de la manera que lo enseña el B. P. S. Ignacio en su libro de los Ejercicios,* première partie, Alcalá, 1626. Dans ce premier volume, après quelques chapitres d'introduction sur ce que sont les Exercices, La Palma développe largement la doctrine des trois degrés de la vie spirituelle, commençants (I, c. 15-32), voie illuminative (II en entier), voie unitive (III); puis traite de la direction spirituelle à donner par celui qui fait faire les Exercices (IV) et des fruits produits par ceux-ci (V); en somme, comme il le dit lui-même, un commentaire très large des vingt annotations; la seconde partie devait expliquer chacune des quatre semaines et une troisième commenter les diverses règles et autres documents contenus dans le livre. A en juger par ce seul volume achevé, on aurait eu là un des tout meilleurs commentaires des Exercices, d'autant plus précieux que La Palma a pu connaître personnellement Ribadeneira et plusieurs autres pères des premières générations de la Compagnie, et que d'un autre côté il s'attache avec un soin et une pénétration remarquables à préciser la pensée exacte de S. Ignace, plutôt qu'à y trouver occasion à développements personnels: au livre III, par exemple, il montre fort bien la vraie place des pensées de la vie unitive dans les Exercices, et comment el-

---

[8] Né à Tolède en 1560, entré en 1575, deux fois provincial sous Vitelleschi, mort à Madrid en 1641; cf. ASTRAIN, V, p. 50-51; 94-96; SMV. VI, 150-155. [Cf. F. CERECEDA, *Carta necrológica sobre el P. Luis de la Palma,* Manresa 17 (1945), p. 155-161; F. RODRÍGUEZ MOLERO, *Mística y estilo de la « Historia de la sagrada Pasión » del P. La Palma,* Rev. de espiritualidad 3 (1944), p. 293-331]. — Le *Camino* a été réédité en 1860, et traduit en latin par J. NONELL, 2 vol., Barcelone, 1887.

les y sont amorcées dès la première semaine [9]. Peu avant de publier ce premier volume de son grand ouvrage, et pour y servir de préparation en donnant à ses frères une matière facile et féconde de méditation, La Palma avait fait imprimer son *Historia de la sagrada Pasión* (Alcala, 1624), se distinguant par son ton concret, sobre, pieux, et qui reste son œuvre la plus connue, beaucoup lue encore aujourd'hui.

C'est de Lima que vint sous Aquaviva le grand traité de mystique qui constitue le troisième volume de l'ouvrage d'Alvarez de Paz; c'est à Mexico que fut écrite un peu plus tard la *Práctica de la theologia mística* du P. Michel Godínez [10], édité seulement en 1681 à Puebla et que nous verrons commenter au siècle suivant par la Reguera: c'est un petit volume, très précis, très plein de choses, très traditionnel dans son exposé de la doctrine sur la contemplation où il dépend étroitement des docteurs du moyen âge. Ce sont au contraire les auteurs plus récents, jésuites en particulier, sur qui s'appuie le *Camino a la unión y comunión con Dios, para principiantes, aprovechados y perfectos christianos, recogido de diversos autores de la Compañía de Jesús,* paru en 1630 à Alcalá sous le nom du Licencié Antonio Martínez de Azagra, mais qui est en réalité l'œuvre du P. François García del Valle [11]; celui-ci semble avoir voulu montrer dans ce livre que eux aussi les jésuites avaient leur doctrine mystique et répondre ainsi aux accusations d'antimysticisme qui déjà commençaient à se faire jour.

Moins complet est le petit traité sur la contemplation qui termine le gros volume du P. Diogo de Monteiro [12], *Arte de*

---

[9] En 1629, prévoyant qu'il ne pourrait de longtemps mettre la dernière main à son grand travail, il donna à Madrid une *Práctica y breve declaración del Camino espiritual*..., qui est simplement une retraite de huit jours sur les Exercices, fort substantielle du reste.

[10] De son vrai nom WADDING, frère du célèbre annaliste franciscain, né à Waterford en Irlande en 1591, jésuite en 1609 et parti aussitôt pour le Mexique où il resta jusqu'à sa mort en 1644; c'est là qu'il avait hispanisé son nom; la traduction latine de sa *Práctica* faite par La Reguera a été rééditée séparément par le P. H. WATRIGANT, Paris, 1921.

[11] 1573-1590†1656 à Madrid; a publié sous son vrai nom un *Evangelicus concionator et novi hominis institutio,* 2 vol., Lyon, 1622, qu'il cite lui-même dans le *Camino;* SMV., III, 1223; URIARTE, *Obras anonimas,* III, n. 3766.

[12] Né près d'Evora en 1561, jésuite en 1577, une épreuve imposée par l'obéissance le pousse en 1593 à une vie de grande ferveur, 17 ans maître des novices, puis provincial, meurt en 1634; sa notice par Nuno

orar, paru à Coïmbre en 1630: il s'étend cependant longuement sur la définition de la contemplation, où il suit S. Bernard et Richard de S. Victor; il admet (tr. 29, c. 28) à côté de la contemplation unitive sur laquelle surtout il insiste, une contemplation inférieure qu'il appelle illuminative. Tout le livre est fort intéressant: il prend explicitement comme point de départ les *Exercices* de S. Ignace (tr. 2), mais tout le développement se fait dans le cadre des vertus théologales et morales et des dons du Saint-Esprit; il traite surtout très longuement (tr. 18-27) des formes diverses de la vertu de religion dans la prière: demande, obsécration, insinuation, adoration, louange, chant, etc.; ce côté plus abstrait ne l'empêche pas d'être un grand dévot de la sainte humanité du Christ et surtout des mystères de sa sainte enfance; le tout présenté d'une manière touffue, dans un ordre parfois confus, mais de façon personnelle et pas banale [13]. C'est en somme de la même matière de l'oraison à propos des *Exercices* que s'occupe le P. Gaspard de la Figuera dans son petit *Sumario espiritual en que se resuelven todos los casos y dificultades que hay en el camino de la perfección* [14], titre plus vaste que le sujet réellement abordé, celui-ci du reste fort bien traité. Sur la prière encore écrivent François García [15] et Antoine Nuñez de Miranda [16]; ce dernier publie aussi un recueil de Méditations.

---

da Cunha, assistant de Portugal et son ancien novice, en tête des *Meditações dos attributos divinos*, publiées à Rome en 1671. Cf. M. Martins, «*Arte de orar*» (*do P. Diogo Monteiro*), Brotéria, t. 31 (1940), p. 133-159.

[13] A signaler aussi en Portugal le traité du P. Jean da Fonseca (1632-1649†1701), *Norte espiritual da vida christiãa* «selon lequel doit se guider celui qui désire marcher sûrement dans le chemin de la perfection, se confiant dans la Providence divine et se conformant en tout à la divine volonté», Coïmbre, 1687; de lui aussi un *Espelho de Penitentes*, Evora, 1687; Smv. III, 836.

[14] Valladolid, 1635, très souvent réimprimé et traduit, Smv. III, 723-724; Figuera né en 1579 à Bilbao, entré en 1594, mort en 1637.

[15] 1641-1658†1685. *Tratado de oración mental, lección espiritual y examen de consciencia*, Madrid, 1673; outre de nombreux ouvrages souvent réimprimés sur diverses dévotions (S. Joseph, S. François Xavier, S. François de Borgia, etc.), il publia un *Dia lleno*, journée chrétienne assez répandue, Madrid, 1682.

[16] 1618-1638†1695 à Mexico: *Explicación ascética, teorética y práctica de la oración vocal*, Mexico, 1685; parmi ses nombreux écrits de piété (Smv. V, 1844-1850) il faut noter, outre ses *Méditations* et *Retraites*, ses *Pias consideraciones* sur les abus qui peuvent s'introduire dans les dévotions, adressées aux religieuses et appuyées de l'autorité de

Mais les livres de Méditations les plus souvent réimprimés à cette époque en Espagne, sont, avec les rééditions, résumés et adaptations liturgiques de La Puente, ceux de Alphonse de Andrade, en quatre volumes suivant le cours de l'année liturgique, et de Thomas de Villacastín [17], plus brèves, adaptées aux trois voies et qui seront réimprimées, souvent même au XIX[e] siècle, et traduites en nombre de langues [18], avec en Portugal les *Méditations sur l'histoire de l'Évangile* de Louis Brandão [19], elles aussi disposées dans le cadre de l'année liturgique.

Outre ses *Méditations journalières,* Alphonse de Andrade [20] avait composé un nombre considérable d'autres écrits hagiographiques et spirituels: parmi eux il faut signaler particulièrement ceux où il continue la tradition de l'enseignement spirituel spécialisé, en première ligne son *Libro de la Guía de la virtud y de la Imitación de Nuestra Señora para todos los estados,* en trois volumes, Madrid, 1642, 1644 et 1646, dans lequel sont tirées des diverses parties de la vie de Marie les leçons adaptées aux religieux, époux, veuves ...; dans le même ordre d'idées il composa un *Buen soldado católico* (Madrid, 1642) et un *Estudiante perfecto* (1643) [21]. Plus général, l'*Iti-*

Ste Térèse, Mexico, 1665 ou 1685, cf. URIARTE, *Obras anonimas,* II, n. 1573.

17 1570-1590†1649: *Manual de consideraciones y exercicios para saber tener oración,* Valladolid, 1612; de lui aussi *Práctica por ajudar a bien morir,* 1630.

18 Méditations sont aussi les *Soliloquios divinos* de Bernardin DE VILLEGAS (1592-1607†1653) non moins souvent réédités, et traduits; de lui encore une journée chrétienne: *Exercicios santos del día,* déjà traduits en français en 1632. — Quand aux *Meditationes ad S. Ignatii Exercitia* du P. Alvaro Arias de Armenta (1577-1593†1643), elles restèrent manuscrites malgré la faveur dont elles jouirent parmi les jésuites d'Andalousie; ASTRAIN, V, p. 52 et 100; il avait aussi composé sur la charité un *Contrato espiritual del hombre con Dios,* Baeza, 1639; SMV. I, 549.

19 1583-1598†1663 à Lisbonne: *Meditaçoens sobre a Historia do sagrado Evangelho,* 4 vol., Lisbonne, 1679-1685.

20 Andrade, 1590-1612†1672 à Madrid: *Meditaciones diarias,* 4 vol., 1660; à noter encore parmi ses écrits les *Avisos espirituales de Santa Teresa,* avec commentaire, 1647; lui aussi composa une *Lección de bien morir,* Madrid, 1662; voir SMV. I, 317-328 et URIARTE-LECINA, I, 182-200; DSp. I, 549.

21 Le P. Alexandre DE GUSMAO (1629-1646†1724 à Belem en Portugal) publia un *Arte de criar bem os filhos,* Lisbonne, 1685; il avait écrit aussi une curieuse *Historia do Predestinado Peregrino e seu Irmão Precito,* Lisbonne, 1682, parabole sur le bonheur du salut et le malheur de la damnation.

nerario historial (1648), en 33 degrés répondant aux 33 années de la vie du Sauveur, est un programme de la pratique des vertus. Pour les religieux, un peu comme pendant à Rodríguez, le P. François Aguado [22] avait commencé un *Perfecto religioso,* mais seul le premier volume parut à Madrid en 1629; il avait aussi composé un *Cristiano sabio* paru en 1633. Avec le P. François Garau [23] et ses deux ouvrages *El sabio instruído de la naturaleza en 40 máximas morales* et *El sabio instruído de la gracia en varias máximas o ideas evangélicas,* nous rencontrons un genre qui se développera beaucoup au XVIII[e] siècle, celui que le P. Astrain qualifie de « moraliste sacré ».

Italie

Parmi les écrivains spirituels italiens du XVII[e] siècle, nous rencontrons d'abord deux des généraux de la Compagnie, Vincent Carafa et Jean-Paul Oliva.

Carafa [24], avant d'être élu, avait publié sous le pseudonyme de Luigi Sidereo un certain nombre d'opuscules, destinés en grande partie à la Congrégation des nobles de Naples, dont il avait, au dire de son biographe Bartoli (c. 5), renouvelé la ferveur: ainsi le *Fascetto di mirra* (1635), sur la Passion du Sauveur, le *Cittadino del Cielo* et l'*Itinerario per l'altra vita* (1643), le *Peregrino della terra* (1645) et le *Serafino* (1646), sur l'amour de Dieu. Plus important est son *Cammino*

---

22 1572-1589†1654; sa vie a été écrite par le P. ANDRADE, d'après ses *Confesiones* inédites, Madrid, 1658; DSp. I, 255; URIARTE-LECINA, I, 38-42.

23 1640-1655†1701; ses deux ouvrages, chacun en 2 volumes, Barcelone, 1675-1680 et 1688; SMV. III, 1194-1198; ASTRAIN, VI, 62-63. - Comme moraliste, on peut lui joindre son aine le célèbre littérateur Balthasar GRACIÁN (1601-1619†1658) en raison de son *Criticón* (3 vol., Madrid, 1650-1653) et de ses autres écrits de morale sociale; il y a du reste parmi ses œuvres un volume proprement spirituel, *El Comulgador,* Saragosse, 1655, qui eut lui aussi grand succès: c'est un livre de préparation à la communion; SMV., III, 1646-1656; ASTRAIN, V, 109-110, et les histoires de la littérature espagnole, CEJADOR, PFANDL, etc.

24 Né en 1585, entré en 1604; maître des novices, supérieur et provincial à Naples; élu le 7 janvier, 1646, meurt le 18 juin 1649; *Vie* par D. BARTOLI Rome, 1651; DSP. II, 132-134 (P. DUDON); cf. V. DENTE. *Un amante della Passione il Ven., Vincenzo Carafa.* Vita e Pensiero, t. 26 (1936), p. 199-205. - [Très curieux et peu connus les efforts prolongés de Carafa, à peine élu général, pour remettre en honneur et faire promouvoir par la Compagnie la dévotion aux cinq plaies du Christ].

del Cielo (Naples, 1641), en trois parties qui embrassent tout l'ensemble de la vie spirituelle, et qui semble plutôt destiné aux religieux dont il était le supérieur [25]. Parmi les actes de son généralat, nous avons cité sa lettre de 1646 sur la nécessité de la prière et de l'union à Dieu par les fréquentes aspirations, le souvenir de sa présence. Dans le même sens de vie intérieure plus profonde, on peut rappeler ses instructions sur le triduum de la rénovation des vœux et pour les pères du Troisième an [26]: homme de grande prière lui-même, il insiste particulièrement sur la nécessité de cette intime union à Dieu pour les hommes apostoliques.

Le P. Jean-Paul Oliva [27] était un orateur, prédicateur apostolique sous quatre Papes; plusieurs volumes de sermons furent publiés par lui, en particulier, en 1659, deux de prédications faites à la cour pontificale. Intéressants pour la spiritualité sont surtout les dix volumes de *Sermoni domestici detti privatamente nelle case romane della C. di G.*, Rome, 1670-1682 (le dernier posthume) : nous y avons les exhortations faites aux jésuites romains avant et pendant son long généralat; elles ont un caractère nettement pratique, n'abordant guère les questions de doctrine, mais inculquant les divers points de l'observance religieuse, nécessité de la prière, de l'abnégation, etc.; nous voyons clairement dans ces 97 longs entretiens les sujets sur lesquels il croit devoir revenir plus souvent en vue de la formation spirituelle de ses religieux: à plusieurs reprises il insiste sur l'importance capitale de l'oraison quotidienne, sur l'obéissance, la modestie, la fidélité aux règles de la part de tous, même des plus anciens, sur le zèle désintéressé et oublieux de soi-même.

L'éclat qui entourait le nom du cardinal Pierre Sforza Pallavicino [28] fut sûrement pour beaucoup dans le succès con-

---

25 La seconde partie du livre fut mise à l'Index en 1651 et reparut corrigée en 1654: comme le note le P. DUDON (*loc. cit.*), il apparaît nettement par les additions faites à la traduction latine (*Theologiae mysticae sive Exercitiorum spiritualium*..., t. I et II, Cologne, 1660) que la raison de la condamnation furent certains titres donnés à la Ste Vierge et qui semblèrent exagérés.

26 Dans *Vitae spiritualis documenta*, Gand, 1875, p. 266-277.

27 Né à Gênes 1600, jésuite en 1616; vicaire général du P. G. Nickel en 1661, lui succède en 1664, meurt en 1681; SMV. V, 1884-1892; nous avons déjà dit que les deux volumes de *Lettere di G. P. Oliva*, Rome, 1681, n'ont aucun intérêt pour la spiritualité.

28 Né à Rome en 1607, entre dans la prélature où il devient l'ami de Fabio Chigi, le futur Alexandre VII; jésuite en 1637, professeur au Col-

sidérable de ses deux petits volumes, *del Bene,* Rome, 1644, et *Arte della perfezione cristiana,* Rome, 1665, traités d'ascétisme humaniste mélangé d'apologétique, en une belle langue italienne, mais sans originalité et sans profondeur.

Plus grand encore fut le succès des œuvres du P. Charles Grégoire Rosignoli [29], elles aussi cependant ne présentant pas grand intérêt du point de vue doctrinal; peut-être la raison de cette faveur fut-elle le goût des lecteurs pieux d'alors pour les histoires merveilleuses dont sont remplis ces livres: la *Pietà ossequiosa alle feste principali dell'anno,* Milan, 1684, exemples des saints dans la manière de célébrer les fêtes; *Maraviglie di Dio ne' suoi Santi,* quatre centuries d'exemples merveilleux, 1691; *Maraviglie di Dio nel divinissimo Sacramento e nel santissimo Sacrifizio,* 1701; *Maraviglie di Dio nell'anime del Purgatorio,* 1707. Les autres ouvrages de Rosignoli sont eux aussi remplis de traits et d'exemples, recueillis avec une grande érudition, mais sans critique; le meilleur d'entre eux est sans doute le premier, l'*Elezione dello stato,* Bologne, 1670, bon et solide traité sur le choix d'un état de vie. Une autre série d'écrits de lui, bien que eux aussi peu originaux, sont intéressants comme effort pour christianiser les relations sociales: la *Lingua purgata,* 1694, contre les mauvaises conversations; la *Pittura in giudizio,* 1697, sur les bonnes et les mauvaises peintures; il *Giuoco di fortuna,* 1700, contre les jeux de hasard, les *Ricreazioni regolate,* 1704. Il avait été précédé sur ce dernier point par le P. Jean Dominique Ottonelli [30],

---

lège Romain, Cardinal en 1657, meurt en 1667; DTC., XI, 1831-1834; Civiltà cattolica (1927) vol. III, 54-62.

29 Né à Novare en 1631, entre en 1651, meurt à Milan en 1727, professeur de théologie, d'exégèse... SMV$_1$, VII, 146-161. — Dans un genre assez semblable à ceux de Rosignoli sont les nombreux écrits de Charles CASALICCHIO (1626-1654†1700): *Stimoli al santo timor di Dio cavati di scelte storie dello sdegno divino,* Naples, 1669; *Cento stimoli...,* 1673; sur le Purgatoire, 1674, l'Enfer, 1678, la Mort des pécheurs, 1686... De lui aussi des *Meditazioni sopra la sacra Cantica di Salomone per tutti i giorni dell'anno,* 4 vol., Naples, 1694; SMV. II, 795-798. - A signaler encore Grégoire FERRARI (1579-1595†1659), *Vita spirituale descritta dallo Spirito Santo nel Psalmo 17,* Milan, 1633, et *Cristiana perfettione o vero vita evangelica, in che si dichiara il gran bene che ci ha portato il nostro Redentore colla sua venuta al mondo...* Milan, 1643.

30 1584-1603†1670: *Della pericolosa conversatione colle donne o poco modeste, o ritirate...* Florence, 1645; *della Christiana moderatione del Theatro...* 1646; *Trattato della pittura e statue immodeste...* 1652; comme remède Ottonelli travaillait à développer la dévotion à la *Santa con-*

qui, trente ans directeur de Congrégations, écrivit lui aussi sur les conversations dangereuses, le théâtre, les peintures et sculptures immodestes. Au même genre de littérature spirituelle facile à lire, moralisante, un peu délayée parfois, appartiennent sur un autre terrain, les volumes du P. Joseph Agnelli [31], soit son commentaire assez large sur les *Exercices* présentés comme « art » de goûter et choisir « le meilleur », de fortifier et exécuter ce choix, soit dans ses dialogues entre une novice et son directeur sur la vie religieuse.

Beaucoup plus personnel et doctrinal, bien qu'il n'ait jamais eu l'honneur d'une réédition, est le gros traité *de Caelesti conversatione per internam orationem et exercitia spiritus,* Rome, 1622, dédié par le P. Thomas Masucci [32] au P. Mutius Vitelleschi. C'est un traité complet sur l'oraison mentale, empruntant le cadre des méthodes de S. Ignace dans les *Exercices,* préparation, préludes, méditation, affections, colloques, revue de la méditation, mais débordant nettement ce cadre et le complétant par des données doctrinales, sur le rôle de chacun des sept dons du Saint-Esprit dans nos méditations, par exemple; en traitant des affections qui conviennent à chacune des trois voies, il joint à celles de la voie unitive (admiration, désirs, amour de Dieu ...) un exposé doctrinal sur l'amour unitif et la contemplation; pour cette dernière il distingue celle qui a lieu sans usage et application des sens, et celle qui se fait avec application des sens. Par plus d'un côté ce traité est à rapprocher de celui de Monteiro, mais il est bien mieux construit, clair et précis, vraiment digne de prendre place à côté des grands ouvrages classiques du début du siècle signalés plus haut.

---

versatione di Giesù, Maria, Giuseppe, Florence, 1640; de lui aussi une longue suite d'écrits (6 vol., 1633-1666) sur les abus que fait le pécheur de la foi, de l'espérance, de la charité chrétiennes, de la pénitence, de la miséricorde de Dieu, des trésors de J. C., abus qui seront son tourment au moment de la mort; SMV., VI, 9-14.

31 1621-1637†1706: *Arte di goder l'ottimo osservata negli Esercizii Spirituali...* (1re semaine); *Arte di eleggere l'ottimo...* (2e semaine); *Arte di stabilire l'elezione dell'ottimo...* (3e semaine); *Arte facile di praticare l'elezione stabilita dell'ottimo...* (4e semaine), 4 vol., Roma, 1685-1683; sur la vie religieuse: *Il verisimile finto nel vero...* 2 vol. Rome, 1702-1703; DSp. I, 251; SMV., I, 65-68.

32 Né à Recanati en 1570, entre en 1587, enseigne et est maître des novices en Pologne, revient en 1616 au Collège Romain où il meurt en 1636; SMV., V, 710.

C'est aussi à promouvoir la familiarité avec Dieu que tend le beau traité du P. Virgile Cepari[33], *Essercitio della presenza di Dio,* paru à Milan en 1621: le premier livre est consacré à la présence naturelle de Dieu dans toutes les créatures, le second à « une autre manière de présence de Dieu plus parfaite », sa présence par la grâce dans l'âme des justes, présence que nous ne pouvons ordinairement que conjecturer en chacun de nous, mais qui parfois peut devenir « une connaissance actuelle, amoureuse, pratique et expérimentale qu'ont quelques âmes justes et favorisées de Dieu, au moyen de la lumière de la sainte foi et des illuminations particulières qui leur sont communiquées par Dieu, connaissance grâce à laquelle elles perçoivent que Dieu est en nous par grâce, et en plus elles sont élevées à la connaissance de la nature et des personnes divines, des divines perfections et attributs comme des effets qui procèdent de Dieu » (II, c. 3). Peu de mystiques ont donné une définition aussi complète et aussi précise de ce que Cepari appelle « présence infuse », la distinguant de la « présence acquise » dont il a parlé au premier livre. Suit un traité complet de cette présence (ou contemplation) infuse, singulièrement intéressant, sortant de la plume de celui qui fut le confident et le biographe de S. Louis de Gonzague, de S. Jean Berchmans et de Ste Marie-Madeleine de Pazzi; il insiste très particulièrement sur les alternatives de moments où Dieu se fait sentir présent à l'âme, et d'autres où au contraire il retire le sentiment de cette présence[34].

---

[33] Né en 1564 près de Pérouse, jésuite en 1582, mort à Rome en 1631: *Vita del B. Luigi Gonzaga,* 1606; *Vita di G. Berchmans,* 1627; sa vie de Ste Marie-Mad. de Pazzi ne parut qu'en 1669; Smv. II, 264; DSp, II, 418-419. — Voir l'analyse de son traité par le P. B. Wilhelm, *Ceparis Büchlein über die Vergegenwärtigung Gottes.* ZAM., 7 (1932) 366-368.

[34] Sur l'oraison et l'union à Dieu plusieurs autres noms seraient à citer: — Alphonse Gianotti (1596-1615†1649 Bologne), *Il mistico girasole, cioè industrie dell'anima amante per unirsi al Signore,* Bologne, 1641 (plusieurs fois réimprimé en latin: *Mysticum heliotropium.*, Ingolstadt, 1658); le titre a pu être inspiré par l'*Heliotropium* de Drexel paru en 1627, mais le sujet est tout différent, il s'agit ici de la familiarité habituelle avec Dieu plus que de la conformité à sa volonté; du même, *Diario religioso,* Bologne, 1647, directoire pratique pour la vie religieuse et ses actions quotidiennes. — Antoine Tarlatini (1597-1615†1665 Rome), *Guida per introdurre ogni anima per più vie piane e facili a trattare con Dio coll'esercizio dell'orazione mentale,* Rome, 1668, écrit pour la congrégation des prêtres qu'il dirigeait; Smv. VII, 1875. — Annibal Marchetti (1638-1656†1709, instructeur du 3e an), après un livre sur la

Avant de mourir à Bologne au service des pestiférés, François Stadiera[35] avait passé toute sa vie dans le ministère des âmes; c'est donc, comme plus tard Scaramelli grand missionnaire lui aussi, de sa longue expérience complétée par une solide connaissance des classiques de la spiritualité, des Pères en particulier, qu'il tira les éléments du gros ouvrage paru deux ans après sa mort sur les *Illusions de la vie spirituelle.* D'une psychologie moins aigüe que Guilloré (qui s'est peut-être inspiré de lui) pour découvrir et pourchasser les moindres illusions, il a recueilli cependant un riche trésor d'observations, justes et souvent fines, soit sur les illusions *générales* (vie spirituelle trop difficile, ennuyeuse, incompatible avec les occupations extérieures, mécontentement de son état, inexacte intelligence de ce qu'est la vertu et le vice..., traités 1-10), soit sur les illusions *particulières* (tr. 11-15: dans la pratique de la foi, de l'espérance, de la charité, de l'oraison, de la vertu et du sacrement de pénitence...). Il ne se contente du reste pas de dénoncer et d'analyser les illusions possibles, mais à leur occasion il développe de façon positive les points correspondants de la doctrine, par exemple au traité 12 sur les illusions de l'espérance, il explique la manière d'unir l'humble défiance de nous-mêmes à la pleine confiance en Dieu.

Les écrits du P. François Pavone[36] sont des séries de

---

béatitude de cette vie « saggio e caparra della celeste », Macerata, 1696, publia *Iddio rintracciato per le sue orme. Opera ... in cui per via delle creature si conduce un anima alla sua ultima perfezione che consiste in un perfetto amore ed unione con Dio,* Florence, 1701. — François RAINALDI (1600-1622†1679), *Cibo dell'anima ovvero pratica dell'orazione mentale secondo la passione di G. C. per tutti i giorni del mese,* Rome, 1637, souvent réédité et traduit. — Le livre du P. Charles DALLI (1624-1640†1701), *La trasformazione dell'uomo o sia mezzo efficacissimo per la riforma dell'uomo interiore,* Milan, 1676, fut loué par le P. J. P. OLIVA (*Lettere,* II, p. 350).

35 1574-1591†1630: *Gl'inganni della vita spirituale,* Bologne, 1632. Du P. Louis RICCI (1606-1623†1664) parut à Rome en 1657 un *Trattato ... a beneficio delle persone scrupolose.*

36 1569-1585†1637 à Naples: *Statuti e regole* pour sa Congrégation, Naples, 1614; ses *Méditations* sur la Messe, les Trois voies, les vertus théologales, la Ste Vierge ... s'échelonnent entre 1614 et 1636; ses *Instructions* furent imprimées en 1621 et réimprimées dans la suite; SMV., VI, 390-395. — Pour les prêtres aussi, Antoine NATALE (1648-1663†1701 Palerme) tira des révélations de Ste Brigitte ses *Glorie del sacerdozio rivelate a S. Brigida insieme co' suoi oblighi e pregiuditii,* Palerme, 1693; son *Paradiso in terra spalancato a chi vuole ed è libero di scegliere il più*

méditations et d'instructions destinées aux membres de la Congrégation des Clercs érigée dans l'église du Gesù de Naples, qu'il dirigea pendant de longues années et dont il avait composé les statuts: tous les points de la vie sacerdotale sont touchés dans les instructions, sans grande doctrine, mais de façon pratique et surtout très pieuse et pleine d'esprit surnaturel ... Signalons enfin que Jean Rho [37], en plus de ses écrits de polémique plus connus, renouvela un genre plusieurs fois usité, chez les Grecs en particulier, en publiant de 1644 à 1658 une série de *Centuries* d'actes et d'affections des diverses vertus, foi, espérance, charité ... [38].

Pays de langue allemande

Dans les pays de langue allemande aucun écrivain spirituel ne semble avoir connu au XVIIe siècle une faveur semblable à celle que rencontra Jérémie Drexel (Drexelius) [39]: né en 1581 de parents luthériens et passé tout jeune au catholicisme, il entre dans la Compagnie en 1598, est prêtre en 1610 et de 1615 à sa mort en 1638 il est prédicateur de la cour à Munich. Ce sont ses prédications qui lui fournissent la matière des nombreux traités qu'il a publiés, en petits volumes ornés de figures symboliques dans le goût du temps; et c'est précisément cette parfaite correspondance avec ces goûts des contemporains qui, unie à la clarté et à la solidité de ses

---

sicuro stato di vita, Palerme, 1699, sur la vocation religieuse, a eu lui aussi de nombreuses éditions, Smv. V, 1590-1594.

37 1590-1604†1662; de lui aussi *In passionem Domini cogitationes variae,* Anvers, 1655, moitié commentaire, moitié méditations.

38 Notons encore Alexandre Simonetta (1600-1616†1671), *Nido della Fenice, in cui di celesti fiamme acceso il Christiano, moriendo alla terra al cielo rinasca,* Bologne, 1655, dédié à Christine de Suède; *Finezze dell'amor di Dio verso l'uomo e sua vera corrispondenza,* Bologne, 1659. — Annibal Leonardelli (1625-1637†1702) *Il cuore in lite al tribunale della sapienza cristiana, conteso dalla vita temporale e dalla vita eterna adumbrato nel celebre giudizio di Salomone,* Bologne, 1677; *Il mondo in ballo ..* (David devant l'arche), 1679; *Le vere sorti da maneggiarsi per elegere buona sorte nel prendere stato di vita,* 1683; ... *La Galleria di Dio aperta nello apparato di sacri emblemi proposti dalla divina scrittura,* Parme, 1699; Smv. IV, 1698-1700.

39 Duhr, II 2, p. 444-449; Smv. III, 181-205; éditions des *Opera* déjà de son vivant; la meilleure, après sa mort, à Anvers, 1643, souvent reproduite.

enseignements ascétiques, lui ont assuré un succès tel que son éditeur munichois Leyser déclarait en 1642 avoir déjà vendu à lui seul 107.000 de ces volumes, les autres éditeurs de la ville plus de 60.000, sans compter les innombrables reproductions faites à Anvers, Cologne, Douai, Pont-à-Mousson, Amsterdam, et les traductions en français, anglais, italien, polonais, etc. [40]; les protestants eux-mêmes, en Angleterre particulièrement, se servirent longtemps de ces livres d'où, du reste, était soigneusement bannie toute polémique contre eux. Drexel débuta en 1620 avec le *de Aeternitate*, sur les fins dernières; suivirent en 1622 le *Zodiacus christianus*, sur les signes de la prédestination symbolisés par ceux du zodiaque, en 1622 encore l'*Horologium tutelaris Angeli*, pensées et prières pour chaque heure du jour; en 1624, *Nicetas*, ou la victoire sur l'impureté, en forme de dialogue; en 1624 aussi le *Trismegistus christianus, seu triplex cultus conscientiae, corporis et caelitum;* en 1626 la *Recta intentio;* en 1627, *Heliotropium*, sur la conformité à la volonté de Dieu; en 1628, *Aeternitatis prodromus, mortis nuntius*, sur la pensée de la mort; en 1629, *Orbis Phaeton*, sur les péchés de la langue; en 1630, *Gymnasium patientiae;* puis des traités spéciaux sur le jugement, l'enfer et le ciel; en 1636, les *Rosae selectissimae virtutum quas Dei mater orbi exhibet* et la *Rhetorica caelestis*, sur l'oraison mentale, traité dont le titre rappelle la célèbre *Rhetorica divina* de Guillaume d'Auvergne, mais qui est bien moins artificiel que celui du docteur médiéval, beaucoup plus concret et pratique dans ses conseils, en particulier sur les distractions et l'aridité; en 1637, le *Gazophylacium Christi*, sur l'aumône; en 1638 enfin, l'année de sa mort, les *Deliciae gentis humanae*, trois volumes sur les mystères du Christ naissant, souffrant, ressuscité. Viennent encore s'y ajouter entre temps d'autres volumes sur les figures bibliques, Noé, Job, Tobie ... Comme on le voit par cette énumération, peu de théorie, mais plutôt exhortation pratique et rappel de quelques grandes vérités, sous cette forme à la fois symbolique et érudite qui plaisait tant aux contemporains. Ce n'est cependant pas que la doctrine soit absente: des idées théologiques très fermes sont supposées, et parfois même développées, dans certains de ses traités, sur l'intention droite, par

---

[40] DUHR, II 2, p. 446.

exemple, la conformité à la volonté de Dieu, ou dans la *Palaestra christiana,* sur les tentations.

Le même goût du symbolisme remplit aussi l'œuvre extraordinairement variée et abondante de Maximilien van der Sandt [41], plus connu sous son nom latinisé de Sandaeus, dans son *Aviarium Marianum,* entre autres, (Mayence, 1628), où les prérogatives de Marie sont expliquées sous le symbole de divers oiseaux; de même aussi dans ses dix *Centuries* (Mayence, 1644-49) sur Jésus crucifié. A côté de nombreux écrits spirituels composés pour les Congréganistes dont il avait la charge, une mention spéciale doit être réservée à sa *Theologia mystica seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata,* Mayence, 1627, qu'il compléta à Cologne, en 1640, par un autre volume, *Pro theologia mystica clavis, elucidarium onomasticon vocabulorum et locutionum obscuriorum quibus doctores mystici tum veteres, tum recentiores, utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestandum,* ouvrage très précieux, analogue, sur un plan plus large, à l'*Elucidatio theologica* publiée en 1631 par le carme Nicolas de Jésus Marie pour expliquer et justifier les manières de parler et la doctrine de S. Jean de la Croix. Sandaeus y avait joint, à l'occasion du centenaire de la Compagnie, un *Iubilum saeculare Societatis Iesu ob theologiam mysticam in eadem excultam et illustratam* [42]. Come dans sa *Theologia mystica* il s'était attaché à défendre les mystiques contre les attaques de ceux qui, les comprenant mal, les dédaignent ou les méprisent, il veut ici montrer que, dès ce premier siècle de son existence, la Compagnie peut se glorifier d'une série de mystiques insignes, à commencer par son fondateur, dont il s'applique à mettre en pleine lumière les dons infus d'oraison et d'union à Dieu.

---

[41] Né à Amsterdam en 1578, jésuite à Rome en 1597, revient en 1605 en Allemagne où il enseigne à Wurzbourg, Mayence ... et meurt en 1656 à Cologne; DUHR, II 2, 443-444; SMV. VII, 555-567. [Cf. D. A. STRACKE, *Over Maximilianus Sandaeus.* Ons geestelijk erf t. 13 (1939), p. 210-221. Sur son influence: H. GRIES, *Eine lateinische Quelle zum « Cherub. Wandersmann » des Angelus Silesius. Untersuchung der Beziehungen zwischen der myst. Dichtung Schefflers und des Clavis pro theologia mystica des Max. Sandaeus,* Breslau 1929].

[42] Réédité en 1922 par le P. H. WATRIGANT dans sa COLL. DE LA BIBL. DES EXERC., n. 77-78.

Très différent des deux précédents est le P. Christophe Schorrer [43], qui, étant assistant de Germanie, publie à Rome, en 1658, une *Theologia ascetica, sive doctrina spiritualis universa ex suis principiis methodice ac breviter deducta*. Comme il le dit lui-même dans sa préface, son but est de réduire tout l'ensemble de la doctrine spirituelle à un tout organique qui permette de saisir facilement cet ensemble et de se rendre compte des rapports qu'ont entre elles les multiples parties, pratiques, conseils et règles qui le constituent. Malgré son tour abstrait, son allure méthodique et ses tableaux synoptiques, il se défend de faire un livre d'étude ou d'enseignement, il prétend simplement aider les âmes à travailler plus facilement et plus efficacement à leur sanctification, grâce à cette synthèse de la doctrine qui doit inspirer et diriger leurs effort: il faut avouer cependant qu'en dépit de ses intentions, il reste surtout un théoricien. Son point de départ est l'idée de *fin:* la théologie ascétique est « la science qui nous apprend à agir conformément à notre fin dernière »; dans la volonté lui correspond la vertu, qui est la disposition habituelle à agir conformément à la fin; et de l'une et de l'autre résulte cette souveraine sagesse qui est de savoir, vouloir et tendre effectivement à sa fin dernière. De là se déroule, en forme logique, tout l'exposé de la doctrine: ce qu'est cette fin, quels sont les actes essentiels pour y tendre, et ceux qui aident à cette tendance, obstacles à vaincre, moyens à employer... Aucune érudition: par principe il écarte les citations qui délectent ses contemporains, mais qui lui paraissent rendre moins clair le développement de la pensée personnelle de l'auteur. Livre austère, peu attrayant, souvent sec et parfois compliqué avec ses divisions et sous-divisions, et cependant fort intéressant comme effort original pour une systématisation de la doctrine spirituelle. Lui-même, à la fin de son livre (p. III, sect. 6, c. 3), propose une série d'*ideae perfectionis,* d'idées selon lesquelles on pourrait, à divers points de vue, concevoir la perfection chrétienne et tenter une systématisation semblable de la doctrine. Plus tard, en 1622, à Dillingen, il publiera une *Synopsis*

---

[43] 1603-1623, enseigne humanités et droit canon, provincial de Germanie et assistant de G. Nickel de 1652 à 1661, meurt à Munich en 1678. Il semble avoir été avec le franciscain polonais DOBROSIELSKI un des premiers à employer le terme de *Theologia ascetica*: le *Summarium asceticae et mysticae theologiae* du franciscain parut à Cracovie en 1655; cf. RAM. 1937, p. 404-408.

seu textus theologiae asceticae, résumé très court de son système, dans le genre de l'*Idea theologiae asceticae* que son compatriote le P. Neumayr composera au siècle suivant; il voulait y mettre en peu de pages sous les yeux du lecteur les lignes maîtresses de la synthèse expliquée dans son grand ouvrage. Celui-ci fut réédité à Graz en 1720: mais il ne semble pas avoir attiré l'attention autant qu'il l'eût mérité malgré ses défauts.

Plus oublié encore, et jamais réimprimé, est le gros ouvrage en trois in-folio, publié à Ingolstadt en 1672 par Jean Weyer [44], professeur de théologie à Olmutz, *Filius Dei adoptivus cum Filio Dei naturali Christo Iesu ex principiis theologicis comparatus eiusque imagini ut conformis sit eundem imitans.* C'est cependant, sous une forme touffue, avec des longueurs, un ouvrage remarquable de belle spiritualité doctrinale. Le tome premier est consacré à la foi et à l'espérance comme fondements de la charité et de toute la vie spirituelle; le second, plus personnel, à la charité en tant que celle-ci nous constitue fils adoptifs de Dieu: nature et excellence de cette filiation adoptive, comment elle nous fait entrer en participation des prérogatives du Fils naturel, par l'imitation et surtout par l'incorporation qui nous fait ses membres, et ainsi participants à la nature divine. Il y a là, en particulier au livre IV, chapitres 2 et suivants, sur la valeur qu'acquièrent nos œuvres du fait que nous sommes membres du Christ, sur l'Esprit que le Christ communique à ses membres et sa place dans la vie intérieure et l'apostolat, des pages très belles qui mériteraient certainement d'être tirées de l'oubli et d'être rappelées dans les études sur la doctrine du corps mystique du Christ. Le volume se termine par un 5e livre sur les signes de la charité et de la filiation divine. Le troisième volume traite de la pratique et des motifs de la charité, en particulier de la manière dont Dieu est le motif de notre amour pour le prochain (livre 2) et de l'effusion de l'Esprit-Saint comme source de charité pour les hommes apostoliques (livre 5).

Très doctrinal lui aussi est le livre que le P. Gisbert Sche-

---

[44] Né à Malines en 1598, entré en 1617 et agrégé à la province de Bohême, professeur toute sa vie, mort à Glatz en 1675. Il a laissé plusieurs autres ouvrages spirituels moins importants: *Fons vitae,* 1658; *Theophilus se spiritu renovans,* 1668 (sur les Exercices); *Via excellentior caritatis,* Ingolstadt, 1670; *Affectus pii ...* (bonne mort), Olmutz, 1670; SMV., VIII, 1089-1090.

vichavius [45] publia en 1619 à Mayence et pour lequel il mérita les félicitations de S. Robert Bellarmin [46], *de Augustissima et Sanctissima Trinitate Patre, Filio et Spiritu Sancto, cognoscenda, amanda, laudanda, libri XII.* C'est un traité fort complet de la dévotion à la Sainte Trinité: il en montre les fondements scripturaires et théologiques, et offre un riche recueil d'exemples des formes diverses que peut revêtir cet amour pour la Trinité. Partant de l'unité de nature, il expose les hommages que nous devons à chacune des trois Personnes et à toute la Trinité.

Avec Lohner, Dirckinck, Schwertfer, nous retrouvons, dans la seconde moitié du siècle, un genre d'écrits plus familiers. Tobie Lohner publia surtout deux séries de traités, les uns plus courts et plus simples pour les laïques qui, réunis formèrent les six parties de sa *Geistliche Hausbibliothek* parue à Munich en 1684-85, les autres, destinés aux prêtres, parus à Dillingen, de 1670 à 1688, en onze volumes d'*Instructiones practicae;* il y est question de la Messe, de l'Office divin, de l'apostolat, des fonctions pastorales, du ministère des confessions, de la théologie et de ses cinq branches, du ministère de la parole, de la théologie mystique (sous forme d'Exercices de huit jours et de récollections) du sacerdoce, de son origine et de ses prérogatives; la série se termine par une *Summa doctrinarum asceticarum* et une *Panoplia spiritualis,* contre les diverses tentations: on le voit, ouvrage à la fois de pastorale et de spiritualité, clair, précis et érudit [47]. Jean Dirckinck [48] est connu surtout par ses *Horologia: Horologium sacerdotale,* en 1691 à Cologne; *Horologium spirituale scholasticorum Societatis Iesu,* 1696; *Triplex horologium studiosae iuventutis,* publié après sa mort en 1718 ou 1720; et en allemand *Geistliches Uhrlein... für Gottverlobten Jungfrauen,* Trèves, 1698: directoires pieux, simples, pratiques, pour la sanctification des actions quotidiennes. Sa *Semita perfectionis,* Colo-

---

[45] 1558 à Arnhem -1575†1622 à Mayence; SMV. VII, 776; de lui aussi un *De Ecclesiasticorum vita et moribus,* Mayence, 1621.

[46] FULIGATTI, *Rob. Bellarmini Epistulae familiares ...,* Rome, 1650, p. 372-374.

[47] La série complète de ces *Instructiones* a été rééditée à Dillingen en 11 volumes, 1726 ss., à Venise, 1736 ss. en 6 volumes... Lohner (1619-1637†1697 à Munich) composa aussi une *Bibliotheca manualis concionatoria* en 6 volumes, souvent rééditée, mais qui touche moins directement à notre sujet; SMV. IV, 1901-1916; DUHR, III, 546-550.

[48] 1641-1661†1716; SMV. III, 91-97.

gne, 1705, très souvent réimprimée ou traduite, est un programme de vie spirituelle selon les trois voies, correction des fautes et mortification des passions, acquisition des vertus, pour arriver au couronnement, la connaissance intime de Dieu et la charité, sous forme schématique avec prières et aspirations, destiné à fournir la matière de l'examen particulier et à en faciliter la pratique. Ses *Exhortationes ad religiosos*, Cologne, 1704, sont un commentaire très large des règles du *Sommaire des Constitutions*, fruit de son enseignement comme maître des novices: peu après le rétablissement de la Compagnie, en 1826 on faisait réimprimer à Rome ce gros volume, signe très net de l'estime qu'on en avait. Wenceslas Schwertfer [49], après avoir publié depuis 1657 une suite de petits ouvrages spirituels, les réunit dans un volume in-folio, à Cologne, en 1678, sous le titre de *Consilia et industriae spirituales ad salutem securius consequendam*: on y trouve entre autres des commentaires sur le Fondement et sur les Deux étendards de S. Ignace ainsi que sur sa devise *Ad maiorem Dei gloriam*, un traité sur la connaissance de Dieu dans ses créatures, commentant les paroles du Cantique, 2, 9, *Prospiciens per cancellos*... Le genre est le même que celui de Drexel, mais plus sobre et moins érudit.

Jean Nadasi [50] donna à Vienne, en 1648, un *Annus caelestis, Iesu... et Mariae sacer*, recueil de prières, affections, mé-

---

[49] 1617-1635†1680; Smv. VII, 955-957. — Bien des questions de spiritualité sont abordées dans certains des nombreux ouvrages du fécond théologien et polémiste que fut George Stengel (1585-1601†1651; Smv., VII, 1546-1559): son *Gazophylacium sacrarum cogitationum*, Ingolstadt, 1645 fournit des pensées pour toutes les fêtes à la méditation aussi bien qu'à la prédication; *Mundus et mundi partes divinae bonitatis et iustitiae praecones*, 1645; *Croesus et Codrus*, sur la pauvreté et la richesse, 1648; *de Honore*, sur la gloire et l'humilité, 1650; les 4 volumes de l'*Opus de divinis iudiciis*, 1651, offrent un mélange de détails érudits, de considérations philosophiques et morales, et aussi de réflexions spirituelles. — Un autre polémiste Balthasar Chavasse (1561-1580†1634), suisse qui dédiera à S. François de Sales un *Antidote*, publia lui aussi en 1620 à Ingolstadt deux volumes *De vera perfectaque prudentia, seu de perfecto virtutum usu libri IV*, traité des diverses vertus composé du point de vue particulier de la *prudence* à exercer dans la pratique de chacune d'elles.

[50] 1613-1633; hongrois, fut secrétaire de plusieurs généraux à Rome, mort en 1679 à Vienne; il a publié d'autres ouvrages encore, toujours dans le même genre: *Annus amoris divini* et *Diurnum divini amoris*, Rome, 1660; *Annus dierum illustrium Soc. Iesu*, Rome, 1657; Smv. V, 1520-1537.

ditations pour toute l'année, lequel connut un très grand succès; encouragé il composa toute une série d'ouvrages semblables: *Annus SS. Trinitatis,* Presbourg, 1650; *Annus morientium,* Tyrnau, 1650; *Annus Crucifixi Iesu,* Vienne, 1650; *Annus Marianus,* Vienne, 1650; *Annus Eucharisticus,* Tyrnau, 1651; *Annus Angelicus,* Anvers, 1653; *Annus pueri Iesu,* Anvers, 1653; l'ensemble fut réuni à Prague en 1663 sous le titre de *Annus hebdomadarum caelestium:* des considérations et des pratiques y sont indiquées pour chacune des 52 semaines de l'année.

Parmi les recueils de méditations pour tous les jours de l'année alors publiés, le plus universellement répandu est celui de Nicolas Avancin [51], *Vita et doctrina Iesu Christi...* Vienne, 1665, un peu sec dans sa présentation, mais concis et solide: il eut plus de cinquante éditions sans compter les nombreuses traductions. Moindre fut la diffusion du *Monotessaron evangelicum* de George Heser [52], du *Diarium meditationum* de Christian Mayer [53], de la *Stola gloriae* de Henri Lamparter [54]; plus souvent réimprimées furent les *Scintillae Ignatianae* où Gabriel Hevenesi [55] propose une pensée de S. Ignace pour chacun des jours de l'année; de nos jours encore, le Pape Pie XI en avait fait un de ses livres de chevet. Jean Buccelleni [56] avait composé lui aussi des *Meditationes de Passione*

---

51 Né dans le Trentin en 1612, jésuite en 1627, assistant d'Allemagne en 1682, mort à Rome en 1686; très connu comme orateur, dramaturge et poète; DUHR, III, 579-581; SMV., I, 668-680.

52 1609-1625†1686; connu surtout par ses travaux sur l'*Imitation;* en 1726 Amort publia de lui une *Summa theologiae mysticae* tirée de l'Imitation de J. C.; son *Monotessaron,* Munich, 1657, a été réédité et adapté par le P. J. BRUCKER, Tournai, 1889; SMV., IV, 331-335.

53 1584-1602†1634: *Diarium,* Cologne, 1635 et la même année en allemand à Mayence; de lui aussi un *Enchiridion industriarum* pour les actions quotidiennes, Cologne, 1634.

54 1591-1608†1670: *Stola,* Augsbourg, 1666, sur la vie du Christ pour tous les jours de l'année; *de Praestantia gratiae Dei et felicitate hominis ea donati,* Munich, 1651; traductions d'ouvrages spirituels; SMV., IV, 1435-1439.

55 1656-1671†1715: *Scintillae,* Vienne, 1705; son livre *Cura salutis sive de statu vitae mature ac prudenter deliberandi methodus,* Vienne, 1709, fut mis à l'Index en 1721, à cause de la manière dont, pour exalter la vocation apostolique religieuse, il dépréciait la vie des purs contemplatif et du clergé séculier; il avait été vivement attaqué par le célèbre érudit bénédictin B. Pez, *Epistulae apologeticae pro O. S. B.,* Kempten, 1716; SMV. IV, 340-360.

56 1600-1617†Vienne, 1669; DSp., I, 1975; SMV. II, 312-316.

D. N. I. C., Vienne, 1655, après avoir traduit en latin le *Breve Compendio* de la Dame milanaise; mais son ouvrage le plus important sont ses *Asceticae considerationes*, où il développe très largement un certain nombre de points des Exercices, en cinq volumes: I, *Deus creans*, Vienne, 1666; II, *Creatura peccans*, 1667; III, *Creatura orans*, 1668 (sur la seconde manière de prier); IV, *Creaturae ad paenitentiam dispositio*, 1669; V, *Christus dux et exemplar*, 1671; l'ouvrage est solide, mais aurait gagné à plus de concision. Sur les Exercices, il faut citer aussi les commentaires de Masenius [57], de Léonard Lerchenfeld [58], et la brève retraite de Nicolas Elffen [59]. Cette dernière forme une sorte d'appendice au *Panis caeli* du même auteur, paru à Cologne en 1672, manuel de vie chrétienne continuant la série de ces recueils de prières, instructions et méditations que nous avons déjà rencontrés plusieurs fois. Il avait été précédé par le *Christliche Zuchtschul* de Nicolas Cusanus [60], le *Güldenes Tugendbuch* du célèbre Frédéric Spe [61] et le *Himmlisches Palmgärtlein* de Guillaume Nakatenus [62], ce dernier surtout, extrêmement répandu. Ces manuels étaient, sinon exclusivement, du moins surtout destinés à entretenir la piété des Congréganistes. C'est aussi pour ces derniers que Gaspar Lechner [63] composait son *Sodalis parthenius* paru à Ingolstadt en 1621; à eux encore que Henri Marcellius [64] dédiait son *Enchiridion militiae christianae*, Châlons, 1632, en six titres, sur

---

[57] Jacques Masen, 1606-1629† Cologne 1681: *Dux viae ad vitam puram... per Exercitia spiritualia*, Trèves, 1651.

[58] L. Lerchenfeld, 1607-1623†1674: *Exercitia spiritualia, das ist Geistliche Uebungen*. Innsbruck, 1649; de lui aussi un *Horologium* des actions de chaque jour et de chaque semaine, Ingolstadt, 1645.

[59] 1626-1644† Cologne, 1706: *Scintilla cordis*, Cologne, 1674, retraite de huit jours; Smv., VIII, 373.

[60] 1574-1601†1636: *Christliche Zuchtschul*, Luxembourg, 1626.

[61] 1591-1610† Trèves, 1635; son *Tugendbuch*, Cologne, 1649; le plus connu de ses ouvrages est le recueil posthume de poésies spirituelles *Trutznachtigal*, Cologne, 1649; Smv., VII, 1424-32; Duhr, II 2, 745-766, et vie par Diel revue par Duhr, 1901.

[62] 1617-1636†1682: *Palmgärtlein*, Cologne, 1660; en latin *Caeleste palmetum*, Cologne, 1667; Smv., V, 1544-1554, dont 9 colonnes pour les seules éditions et traductions du *Palmetum;* lui aussi fut un poète spirituel et l'éditeur de Spe; Duhr, III, 595 ss. et l'édition de ses *Lieder* avec bibliographie par W. Biemme, 1903.

[63] 1584-1600† Prague, 1634; de lui aussi *Digitus Dei in bivio, tractatus de Providentia Dei circa distributionem statuum*... Ingolstadt, 1619.

[64] 1593-1612† Bamberg, 1664; il avait enseigné à Reims.

le combat du Christ, les ennemis à vaincre, chair, monde, démon, les armes à employer formant une panoplie dans le genre de celles de S. Paul. Pour ceux de Cologne, Philippe Bebius [65] édita une longue suite de volumes composés d'extraits, d'adaptations d'ouvrages des spirituels jésuites, Arias, Alvarez de Paz...; à ce dernier il emprunte en partie son *Phoenix redivivus,* Cologne, 1628 [66]. Nulle part, je crois, autant qu'en Allemagne ne se fit sentir l'influence relevée plus haut des Congrégations sur les écrits spirituels des jésuites.

Pologne et Lithuanie

Dans les provinces de Pologne et de Lithuanie, deux noms se détachent avec plus de relief, ceux de Lancicius (ou, de son nom polonais, Łęczycki) et de Drużbicki.

Nicolas Łęczycki [67], né en Lithuanie de parents calvinistes le 10 décembre 1574, se convertit en 1590 et est reçu l'année suivante au noviciat de Cracovie, d'où il passe en 1592 à celui de Rome; il fait ses études au Collège Romain; prêtre en 1601, il aide durant six ans Orlandini dans ses travaux sur l'histoire de la Compagnie; revenu en Pologne en 1606, professeur de théologie et instructeur du Troisième an, provincial de Lithuanie en 1631, il meurt à Kaunas en 1653. Il avait profité de son séjour à Rome pour recueillir les traditions encore fraîches sur les premiers temps de la Compagnie; il était en

---

65 1569-1589† Cologne, 1637; SMV., I, 1083-1088.

66 Un autre vulgarisateur des écrits de ses confrères fut le grand prédicateur de Prague George PLACHY (FERUS), 1585-1602†1659, qui traduisit en tchèque de nombreux ouvrages spirituels, de Drexel en particulier; SMV. III, 702-706. — Le P. George IWANEK, 1643-1663†1693, dont nous avons rappelé ailleurs les *Novae Indiae*, composa lui aussi une *Norma vitae*, pour les élèves, Prague, 1685, ainsi que un *Vince teipsum, magnum SS. Ignatii et Francisci Xaverii... ad magnam vitae sanctitatem conducens axioma, illustratum a P. G. I.*, Prague, 1693, édité aussi en tchèque. — Alexandre LISCUTIN, 1635-1651†1708, composa une *Unbestürzte Freude, oder Kunst beharrlichen Fröhligkeit*... Tyrnau, 1679,

67 I. MARTINOV, *Collectanea Lanciciana*, Paris, 1887; SMV. IV, 1446-1455. Ses notes sur S. Ignace ont été publiées dans les MHSI., *Scr. de S. Ign.*, I, p. 476-506 et 525-536; voir p. 506-524, le réponses de Manare aux questions que Lancicius, alors théologien, lui avait envoyées sur S. Ignace. Un grand nombre des opuscules de L. ont été réédités en volumes séparés à Cracovie.

outre fort bon théologien et très précis. C'est là ce qui donne une valeur toute particulière aux vingt et un *Opuscules* composés par lui, surtout pendant le séjour qu'il fit en Bohême de 1635 à 1642, comme père spirituel et instructeur du Troisième an, et publiés en 1650 à Anvers, en deux volumes in-folio [68]. La pensée y est toujours ferme, la doctrine solide, appuyée par des textes nombreux et bien choisis, non seulement des Pères, mais aussi des mystiques, même récentes, Ste Gertrude, Ste Brigitte, et aussi Ste Térèse, Ste Marie-Madeleine de Pazzi; toutefois le plan manque parfois de netteté ou est artificiel; ainsi son opuscule 11, sur la présence de Dieu, intéressant sans doute, est cependant beaucoup moins plein et moins bien construit que le petit volume de Cepari sur le même sujet. La raison en est manifestement que beaucoup de ces opuscules sont formés par la réunion d'une suite d'instructions, données par Lancicius aux jeunes religieux dont il avait le soin et à qui il destinait ces opuscules eux-mêmes. Certains cependant sont plus uns et tout à fait remarquables, par exemple l'opuscule 4, *de Humanarum passionum dominio,* le 6e sur la pratique de la retraite annuelle de huit jours, le 7e sur l'aridité dans l'oraison, le 8e sur l'humilité, le 15e sur la vie des frères coadjuteurs laïques dans les ordres de prêtres... Dans l'opuscule 10, sur les signes et les degrés du progrès spirituel, on remarquera la division qu'il établit entre ces signes et ces degrés: d'abord six signes de progrès plus ordinaires; puis, à partir du chapitre 11, ce qu'il appelle « rariora signa magni in virtutibus progressus » et les signes qui doivent en particulier se trouver chez les pères qui font leur Troisième an; il y a là une idée intéressante à rapprocher de cette « seconde conversion » dont parle le P. Louis Lallemant et qu'il rattache lui aussi au Troisième an. La place faite parmi ces signes de progrès à l'humilité et à l'abnégation complète de la volonté et du jugement propres, comme conduisant à la plénitude de la charité et à la familiarité avec Dieu, marque cet opuscule, comme les autres du reste, d'une note très ignatienne.

---

[68] Il le dit lui-même au début, il avait préparé une dizaine d'autres opuscules destinés à former un troisième volume, mais celui-ci n'a jamais paru; parmi les traités qu'il devait contenir, on notera ceux *de Perfecta oratione et contemplatione, de Discretione spirituum,* une série de *Spiritualia dubia*... Il serait bien souhaitable que le manuscrit pût être retrouvé et publié.

Le P. Gaspar Druzbicki [69] n'a publié lui-même que fort peu de chose parmi ses nombreux écrits: c'est après sa mort que la plupart d'entre eux furent édités, soit séparément, soit en deux gros in-folio d'*Opera spiritualia,* à Kalisz et Posen en 1686-1691, et de nouveau, avec des additions, à Ingolstadt en 1732; du reste, même cette dernière édition est loin de contenir tous ses écrits latins, sans parler de ceux en polonais. Les notes spirituelles en partie publiées dans sa vie le montrent homme à la fois très intérieur, très uni à Dieu, et en même temps recourant d'une façon quelque peu déconcertante à mille industries pieuses: comme autrefois Borgia, il se fixe des intentions pour chaque instant, des attributs de Dieu à célébrer chaque année dans de longues séries de fêtes privées. Il semble cependant que ce qui domine chez lui c'est la double dévotion à la Volonté de Dieu et à la Sagesse éternelle, celle-là héritée de son père S. Ignace, celle-ci rappellant le Bx Henri Suso. Un de ses meilleurs opuscules montre que la *Brevissima ad perfectionem via* est la *perpetua Divinae voluntatis intentio, exsecutio, approbatio;* un autre est le traité *de Moribus, amore, servitio aeternae Sapientiae;* un troisième, *de Negociationis spiritualis industriis,* énumère les moyens de rendre nos actions plus méritoires et plus glorieuses à Dieu. Très augustinien est le petit traité *de Gratia delectante et vincente,* avec la place considérable qu'il fait dans la vie spirituelle à la *delectatio interna;* il ne s'y attache du reste qu'à développer la doctrine de S. Augustin, sans aucune allusion aux controverses jansénistes [70]. Le traité *de Caritate perfectorum* s'occupe avant tout du plein domaine de la charité dans les âmes parfaites, très peu de la fameuse question de l'amour pur et du désintéressement de cette charité. On peut signaler encore les *Provisiones senectutis,* les Manières de méditer la Passion, une série d'écrits sur la vie religieuse, les vœux, la

---

69 1590-1609, maître des novices, deux fois provincial de Pologne, meurt à Posen le 2 avril 1662; voir sa vie composée en 1670 par le P. Pawlowski et imprimée en tête des *Opera spiritualia,* très curieuse par les nombreuses notes spirituelles et documents de vie intérieure qui y sont reproduits: pour les écrits, Smv., III, 212-224; parmi les quelques traités publiés par lui, il y a le *Tractatus de variis Passionem ... meditandi modis,* Lublin, 1652.

70 Peut-être, comme le livre dont nous allons parler plus loin du P. Th. Bernardin, cet écrit a-t-il été composé avant l'apparition de l'*Augustinus* en 1640; ce qui expliquerait son silence et le fait aussi qu'il n'a été imprimé que tard, dans l'édition d'Ingolstadt en 1732, I, p. 83-96.

solidité de la vraie vertu... Si on laisse tomber les trop nombreuses pratiques qui viennent surcharger certains de ces traités, on y trouvera à la fois une doctrine très solide et une piété très affective, par exemple encore dans son *de Effectibus, fructu, applicatione Sanctissimi Sacrificii Missae.*

Une place importante devrait être faite ici au P. Jean Gruzewski [71] s'il avait pu achever la publication de son grand ouvrage en trois livres, *Ultima et maxima hominis mutatio, sive de Mystica cum Deo unione eaque admirabili, et de duplici dispositione ad eamdem:* un premier livre devait traiter « de Prima et remota dispositione » et tout d'abord « de Honestate morali acquisita »; le second devait être consacré aux dispositions prochaines, aux vertus infuses; le troisième enfin aurait exposé la doctrine sur l'union mystique elle-même. Malheureusement les deux volumes parus à Vilna en 1641 et 1644 ne dépassent pas la première partie et ne nous donnent qu'un beau traité sur l'honnêteté naturelle et sur les quatre vertus cardinales.

Le biographe de Druzbicki, le P. Daniel Pawłowski [72], avait composé lui-même une retraite de huit ou dix jours, *Locutio Dei ad cor religiosi,* Kalisz, 1673, qui eut de nombreuses rééditions et traductions. Plus nombreux sont les ouvrages du P. Jean Morawski [73]: *Palaestra christianae pietatis,* Posen, 1669, pour les congréganistes; *Duchowna Theologia,* Posen, 1695, « théologie spirituelle », l'homme parfait temple du Saint-Esprit; des *Scintillae divini amoris ex variis Societatis Iesu ascetis collectae,* Cracovie, 1684; des retraites en polonais souvent rééditées.

---

[71] 1578-1595† Varsovie 1646, professeur de théologie et provincial.

[72] 1626-1643†1673; Smv., VI, 396-400.

[73] 1643-1651† Posen 1700; Smv., V, 1286-1290. — Le P. Jean Drews (1646-1664† Varsovie 1710) a recueilli lui aussi des *Apophtegmata et gnomae illustrium e Soc. Iesu personarum,* Braunsberg, 1693; il publia aussi en 4 volumes un *Breviarium asceticum,* ibid., 1700, qui est une année chrétienne, et des *Distractiones itinerantium,* 1701. — Du P. Barthélemy Wasowski (1618-1634† Posen 1687) on a des *Ideae pietatis religiosae, seu modi quibus formentur cultus divinae pietatis ad excitandam mentis devotionem... Posen,* 1686. — Le fécond polygraphe Adalbert Tylkowski (1625-1645† Vilna 1695) composa entre autres un certain nombre d'ouvrages de piété: *Soliloquia christiana,* Oliva, 1668; *De arte sanctitatis,* ibid., 1674; des *Exercitia spiritualia decem dierum,* Constance, 1710, souvent réédités; Smv. VIII, 286-296.

Belgique et Pays-Bas

Si les provinces belges ne nous présentent pas d'écrivain spirituel qui ait eu une renommée et une diffusion comparables à celles de Drexel, nous y trouvons en revanche une foule considérable d'auteurs solides et appréciés, plus d'un non sans originalité et profondeur.

Après un volume sur la *Conqueste des vertus*, Tournai, 1615, le P. Théophile Bernardin[74] publie en 1616, à Rouen, *Cynosure ou l'Estoile des Chrestiens*, réimprimé dans la suite et traduit sous divers titres, par exemple, *Institutio vitae*, Anvers, 1625: c'est un livre sur le choix d'un état de vie, nettement inspiré par les *Exercices* de S. Ignace, sans toutefois les nommer: il débute par une théorie sur les états de vie et rappelle ensuite le « Fondement » des *Exercices;* mais il insiste surtout sur le rôle des inspirations divines dans le choix d'un état; s'il recommande la délibération telle que S. Ignace la propose dans le troisième temps d'une bonne élection (n. 177 ss.), c'est toutefois le second temps (n. 176), celui où l'on s'appuie sur les mouvements intérieurs de l'âme, qui est manifestement le principal pour lui. Ceci du reste est pleinement conforme aux tendances de son ouvrage le plus considérable, *de Religiosae perseverantiae praesidiis*, Anvers, 1622, très ignatien lui aussi en ce qu'il met au premier rang, comme moyen d'assurer la persévérance dans la vie religieuse, la pratique de l'obéissance et de l'humilité auxquelles il consacre trois livres entiers; viennent ensuite la crainte et l'espérance, l'oraison, la dévotion à la Sainte Vierge, le zèle des âmes, l'intention droite et enfin, au dernier livre, l'obéissance sur laquelle il revient à nouveau. Mais le plus original est le livre X qui, sous l'inspiration de S. Augustin invoqué dès la première ligne, propose comme moyen de persévérance la *delectatio victrix,* cette suavité donnée par Dieu pour aider l'âme à triompher de tous les obstacles: en cinq chapitres il en montre la nature, l'importance et les sources; pages curieuses sous la plume d'un jésuite belge en 1622, à la veille des disputes jansénistes où cette *delectatio victrix* allait jouer un si grand rôle.

---

74 Né à Sedan 1570, jésuite à Tournai en 1593, instructeur du Troisième an, mort à Arras en 1625; Smv., I, 1350-1351.

L'Introduction à l'amour de Dieu du P. Pierre Pennequin [75], Mons 1644, est un traité à peu près complet de la vie spirituelle, centré sur le développement en nous de l'amour divin: ce qu'est cet amour, la foi qu'il suppose, ses degrés et ses actes, obstacles et moyens, sa pratique dans les diverses actions de notre vie. L'auteur distingue l'amour d'obligation et ce qu'il appelle « l'amour de perfection », dont l'acte essentiel est la complaisance dans les infinies perfections de Dieu et le désir de sa gloire, mais qui comprend aussi le désir « de la parfaite jouissance de Dieu en la vie future ». Contre le grand obstacle qui est l'amour propre, le grand moyen est la haine de soi-même, l'abnégation, la mort et la liberté spirituelles, pour arriver à l'unité spirituelle, à l'uniformité et déiformité de la vie présente, en attendant la transformation parfaite qui s'achèvera au ciel. Toute la IIIe partie tend à montrer comment tous les actes de la vie spirituelle, non seulement les oraisons, mais aussi les examens, les mortifications, les études... doivent être inspirés et dirigés par l'amour [76].

C'est l'amour de Dieu pour nous qui fait le sujet du gros in-folio publié à Lille en 1652 par le P. Pierre d'Outreman [77], *Amor increatus in creaturas effusus:* la belle gravure de tête représente le Crucifix, aux cinq plaies duquel sont rattachées les qualités de l'amour divin pour nous: amour *libéral* dans

---

[75] 1588-1605† Mons, 1663; Smv., VI, 473-477, sur les nombreuses éditions et traductions.

[76] Le *Traité des trois retraites intérieures,* Mons 1644, n'est qu'un extrait du grand ouvrage. — Le P. Gilbert Prévot (1596-1615† Mons 1668) composa aussi une *Semaine du Saint Amour,* Mons, 1666, après avoir traduit *Les trois amours et sacrés refuges* de Thomas Sánchez, Mons 1652. — A signaler encore le bref *Sommaire de la vie spirituelle,* Tournai, 1645, de P. François Gautran (1591-1609†1669).

[77] 1591-1611†1656: Smv., VI, 36-39. — Extraordinaire fut au contraire le succès du *Pédagogue chrétien* publié à Mons en 1625 par son frère le P. Philippe d'Outreman (1585-1607† Valenciennes, 1656) et qui, sans cesse revu et augmenté, formera en 1645-1646 les deux gros volumes parus à Mons: curieux ouvrage en trois parties, sur les fautes à éviter, le bien à faire, les maux permis par la Providence à souffrir patiemment; c'est toute la vie chrétienne qui est traitée sous ces trois chefs, sans longs développements, en petits paragraphes appuyés de textes scripturaires et théologiques, mais surtout avec sur chaque point une longue série d'histoires, anciennes ou récentes, qui viennent confirmer l'enseignement donné; il ne faut évidemment chercher aucune critique dans ces récits souvent merveilleux comme ceux que multipliera plus tard Rosignoli; pas de doctrine profonde non plus, mais les principes courants, précis et clairs; Smv., VI, 31-36.

ses dons (le monde, la nature humaine, le Christ, l'Eucharistie, la vision béatifique), *patient* (souffrances du Dieu incarné, pauvreté, humiliations, peines intérieures), *pur et désintéressé, étendu à tous* (de toute éternité, dans notre enfance avant que nous ne puissions l'aimer nous-mêmes, n'excluant pas ses ennemis...), enfin amour *intense* dont le symbole est le Cœur de Jésus ouvert par la lance. Le développement est long, surchargé (et c'est ce qui explique que l'ouvrage n'ait jamais été réédité), mais le traité a grande allure, est très doctrinal et reste un fort beau et fort émouvant exposé des bienfaits de Dieu.

Jamais réimprimés eux non plus, les *Secrets de la science des saints* du P. Antoine Civoré [78], parus à Lille en 1651, sont cependant un livre délicieux et sans rien de banal, ni dans l'une ni dans l'autre de ses deux parties. C'est en réalité un traité sur l'oraison, adressé aux religieuses de Saint-André de Tournai, dont l'auteur avait révisé les Constitutions: les deux premiers livres sont consacrés à la méditation, aux affections et à l'oraison de repos ordinaire ou acquise, avec la préoccupation de montrer comment ces diverses oraisons peuvent être pratiquées même par les personnes fatiguées, surchargées d'occupations; on y retrouve une bonhomie et un style savoureux qui rappellent S. François de Sales et S. Vincent de Paul. Le troisième livre s'occupe de l'oraison de repos infuse ou contemplative: Civoré cherche à en traiter en « termes communs », comme il dit, en évitant les mots obscurs, difficiles, les métaphores dont usent si souvent les mystiques, et il recourt en même temps aux observations psychologiques et médicales pour éclaircir les questions relatives à la contemplation: il y a là une tentative sans doute sur des données très imparfaites, comme pouvaient être celles d'alors, mais néanmoins très intéressante et originale.

Le goût pour les symboles, même compliqués et tirés de fort loin, éclate dans la *Lux evangelica sub velum Sacrorum emblematum recondita,* où le P. Henri Engelgrave [79] propose, sur les Évangiles de chaque dimanche, des méditations tirées des emblèmes qui illustrent chacun d'eux en images allégo-

---

[78] 1608-1626†1668; DSp., II, 921-922.

[79] 1610-1628† Anvers 1670; son *Caeleste Pantheon* fut mis à l'Index en 1686, sans doute à cause d'exagérations sur les saints; il n'y figure plus aujourd'hui; cf. REUSCH, *Der Index,* II, 293; SMV., III, 394-398.

riques, magnifiquement gravées, mais n'ayant souvent qu'un rapport purement occasionnel ou verbal avec le fond même de ces Evangiles; les gravures du *Caeleste Pantheon,* Cologne, 1657, sur les fêtes de Notre Seigneur, de la Vierge et des Saints, sont un peu plus en rapport avec le sujet de la fête, mais encore singulièrement compliquées pour nous; une troisième série est formée par le *Caelum empyraeum,* Cologne, 1668, consacré lui aussi aux fêtes.

Le même symbolisme inspire aussi le *Templum Sapientiae* (Lille, 1664) et le *Porticus Salomonis* (Lille, 1668) du P. François Le Roy [80] qui, dans le premier volume, dédié à Alexandre VII, disserte sur la vraie Sagesse chrétienne et sur la manière dont nos âmes doivent être les temples de la Sagesse Divine; dans le second il est question de l'amour de Dieu et de la fuite du péché, qui constituent l'essentiel de cette Sagesse chrétienne. Les *Pia desideria* dédiés à Urbain VIII par le P. Herman Hugo commentent, en vers d'abord, puis en prose, trois séries de quinze textes illustrés de figures allégoriques et exprimant les gémissements de l'âme pénitente, les désirs de l'âme sainte et les soupirs de l'âme aimante, petit livre qui sera réimprimé et traduit sans fin [81]. Alard Le Roy [82] montre *La sainteté de vie tirée de la considération des fleurs,* Liège 1641, et *La vertu enseignée par les oiseaux,* Liège 1653; J. Foullon [83] trace le *Portrait du serviteur fugitif de Dieu, figuré dans la personne de Jonas et ramené par les trois vertus théologales,* Tournai 1651.

La tradition continue du reste des livres de méditations sur la vie de Notre Seigneur illustrés de gravures non plus symboliques, mais représentant scènes et paraboles évangéliques, en vue d'aider l'imagination de ceux qui les contemplent: ainsi celles du P. Jean Bourgeois [84], *Vitae passionis et mortis I. C. D. N. mysteria,* Anvers 1622, offrant sur chaque mystère

---

[80] 1592-1611, mort en 1679 à Rome où il était réviseur général des livres; il composa aussi une *Occupatio animae I. C. Crucifixo devotae,* Prague, 1665, gros ouvrage sur la Passion de N. S.

[81] Herman Hugo, 1588-1605†1629.

[82] 1588-1607† Liège 1653; il a écrit aussi *Le père de famille et ses obligations,* Liège 1642.

[83] 1609-1625†1668 à Tourn · au service des pestiférés; de lui encore *Bona voluntas optimae consentiens, seu de sequendo in omnibus ductu Providentiae,* Liège 1657, et en français la même année.

[84] Bourghesius, 1574-1591†1653; publia aussi *de Christiana humilitate,* Douai, 1633, etc. Smv. II, 34-36.

méditations et aspirations. Très courtes et très substantielles sont celles de Michel Cuvelier [85] dans son *Annona spiritualis*, Cologne, 1646, fort répandue et réimprimée encore récemment. En flamand, ce sont surtout les *Meditatien voor 't geheel jaer* d'Antoine Ghuyset [86] à Anvers, 1684, en deux volumes, souvent rééditées comme ses retraites, en flamand elles aussi [87].

Sur les *Exercices* les travaux les plus remarquables sont ceux du P. Joseph Diertins [88], *Sensus Exercitiorum spiritualium S. P. Ignatii explicatus*, Ypres, 1687, et *Historia Exercitiorum spiritualium*, Rome 1700: comme La Palma, il est soucieux avant tout de préciser exactement le sens objectif des enseignements du saint et d'y être rigoureusement fidèle; de là son travail historique, le premier de ce genre sur les *Exercices*.

A côté des livres de méditations et de retraites, se multiplient ici encore les manuels de vie chrétienne, comme le *Diarium hominis pie christiani* de Guillaume de Landsheere [89], Ypres 1653; la *Pratique journalière de l'amour de Dieu en forme d'oblation de soi-même* de Pierre François Chifflet [90], Dôle 1629, et divers volumes de son frère Laurent Chifflet tels que la *Pratique de l'exercice chrétien du matin et du soir*, Tournai 1648, volumes qui après sa mort furent réunis sous le titre commun de *Exercices des dévotions chrétiennes du jour et de la semaine*, Bruxelles 1666. En flamand le célèbre catéchiste

---

85 1600-1618†1651; a traduit plusieurs ouvrages de spiritualité; SMV., II, 1750-1752.

86 1615-1630† Malines 1687; SMV. III, 1379-1382.

87 C'est aux oraisons jaculatoires que le P. Antoine de Balinghem (1571-1588†1630) consacra le principal de ses ouvrages: *De Orationibus iaculatoriis*, Lille 1617, à la fois théorique et pratique, complété par un Mois d'aspirations. Il publia en outre, vers 1624, un *Réconfort des affligés tiré uniquement de la Providence*, et en latin, Cologne 1626; le *Triomphe de la chasteté*, Lille, 1616, le *Miroir du pécheur et de l'homme juste*, Douai, 1625; DSp., I, 1208; SMV., I, 831-841 — Sur la pureté Jean B. MAURAGE (1636-1652†1702) écrivit l'*Impureté combattue*, Namur 1680, et souvent réédité. — Sur la Providence, Alphonse de SARASA (1618-1632† Anvers 1667) publia lui aussi un *Ars semper gaudendi demonstrata ex sola consideratione Divinae Providentiae*, Anvers 1664, très souvent réimprimé et traduit, et qui peut-être n'est qu'un remaniement de Balinghem.

88 1626-1642†1700 à Rome, comme assistant d'Allemagne; SMV. III, 53-55.

89 1605-1619†Gand 1666; aussi *Deliciae eucharisticae*, Ypres 1648.

90 Pierre-François, 1592-1609†Paris 1682; Laurent, 1598-1617†Anvers 1658.

Louis Makeblyde [91] publie *Den Schat der Ghebeden,* Anvers 1627; *Den Hemelschen handel der devote Zielen,* 1625, *Troost der Siecken,* 1621; à Liège, en 1676 paraît une *Année chrétienne* du P. Jacques Coret [92] qui sera réimprimée pour la 23e fois en 1721 au moment de la mort de l'auteur. Ce dernier avait commencé en 1662 à publier à Caen une série de manuels sur la préparation à la bonne mort sous la protection des Anges gardiens; adoptant ensuite une idée qui sera reprise plus tard par Alban Stolz dans ses célèbres « Calendriers », il se met à éditer chaque année une « Etrene » dédiée à quelque groupe ou personnage, et dans laquelle il explique un point de vie spirituelle, de préférence quelqu'une des grandes vérités sur les fins dernières; en 1705 il réunit tous ces petits ouvrages annuels publiés depuis 1662, en quatre volumes sous le titre commun de *Maison de l'éternité ouverte aux vertueux et aux pécheurs,* et continue la série jusqu'en 1711. Ce sont encore les mêmes grandes vérités qui forment le fond du livre de Guillaume Stanyhurst [93] *Veteris hominis per expensa IV novissima metamorphosis et novi genesis,* Anvers, 1661, plusieurs

[91] 1565-1586†1630; en plus de ses ouvrages catéchistiques, il a publié d'autres écrits de piété par exemple *Den Lust-Hof der gheestelicke Oeffeninghen,* Anvers, 1609. [Cf. A. Ampe dans Ons geestelijk Erf (1944) II, 175-214].

[92] 1631-1649†Liège 1721: *L'ange gardien protecteur spécialement des mourants,* Caen, 1662; *La bonne mort sous la protection des SS. Anges gardiens,* ibid. 1663... Il eut une particulière dévotion aux Anges et les derniers volumes de ses Étrennes sont formés par un *Journal des Anges;* il composa aussi une série de vies édifiantes consacrées chacune à mettre en relief une vertu spéciale dans la personne de ses héros, par exemple *Le portrait des âmes aimantes de Jésus dans la personne d'Anne de Beauvais, Ursuline,* Lille 1667. De lui encore on peut citer: *Le second Adam, Jésus souffrant et mourant pour les péches du premier Adam et de sa postérité,* Lille, 1671; *La Semaine des soupirs amoureux envers l'enfant Jésus,* Liège, 1680, *Sur les grands antiennes de l'Avent; L'ange conducteur de la dévotion chétienne,* Liège, 1683. — Sur la bonne mort le P. Philippe de Scouville (1622-1647†1701) écrivit *Ars artium sive modus sancte moriendi,* Trèves 1675; il publia aussi *Sancta Sanctorum sancte tractandi.... methodus,* Liège, 1669, sur la célébration de la Messe.

[93] D'origine irlandaise, né en Belgique en 1601, jésuite en 1617, mort à Bruxelles en 1663; de lui aussi *Dei immortalis in corpore mortali patientis historia,* Anvers 1660, histoire de la Passion avec applications morales; *Quotidiana Christiani militis tessera,* Anvers 1661, mots d'ordre quotidiens pour la vie chrétienne. — Bien que peu connu, mérite d'être rappelé *L'Homme voyageur ou le pèlerin de ce monde qui aspire au ciel et tend à sa patrie* par le P. Jean Thoureaux (Thurianus), Bruxelles, 1671, livre non sans valeur sur l'exil de l'homme ici-bas.

fois adapté en diverses langues. Sur la vanité du monde peu de livres ont eu, et ont encore, autant de lecteurs que celui du P. Adrien Poirters [94] paru en 1644 à Anvers sous le titre de *Ydelheit des Verelds* et remanié ensuite sous celui, qui lui est resté, de *Het masker van de verelt afgetrocken*, le masque du monde arraché: doctrine simple et solide, présentée de façon très savoureuse et vivante; grand succès eut aussi son livre sur la Passion, *Het Duyffken in de steenrotse*, Anvers 1657.

Une mention enfin doit être donnée au gros livre de Claude Maillard [95] sur le *Bon mariage*, Douai, 1643, dans lequel, avec un mélange d'érudition et de bonhomie, il montre la sainteté du mariage chrétien et la manière d'y mener une vie vraiment spirituelle; très curieuse est la seconde préface dans laquelle il montre aux personnes vouées au célibat le profit qu'elles peuvent elles aussi tirer de son livre. On retrouve la même manière dans son autre volume sur la *Magdeleine convertie ou les saillies d'une âme éprise de l'amour de Dieu*, Bruxelles, 1646: sous forme de commentaire spirituel à l'évangile de la conversion de Madeleine (Lc., 7, 37-50), il traite un certain nombre de questions se rapportant aux trois voies purgative, illuminative et unitive, comme celles des larmes, de l'union à Dieu par la conformité de volonté, le service et la contemplation ... [96].

---

94 1605-1625†Malines 1674; de lui encore, avec de nombreux petits traités *Het kleyn Prieeltjen van de Heyligen* (le Petit préau des saints) Anvers 1660, pour tous les jours de l'année, en quatre parties; Smv., VI, 927-935; *Biogr. Nat. Belge*, 17, 889-894. Cf. les deux monographies par E. Rombauts, *Leven en werken von P. Adr. Poirters*, Gand 1931, et *Adr. Poirters volksredenaar en volkschrijver*, Louvain 1937; réédition annotée du *Masker*, par le même, Oisterwijk 1935. - Sur la folie du monde le P. Philippe Hannotel (1600-1620†1637) publie à Douai en 1633 *Mundi stultitia*; il écrivit aussi *Exercitium amoris Dei pro nobis crucifixi*, Douai 1634. — Parmi les auteurs spirituels flamands est à mentionner encore Gérard Ottonis (Ottens), 1592-1619† Anvers 1675, qui consacra plusieurs de ses petits traités à vulgariser la doctrine de S. François de Sales, Smv., VI, 14-16.

95 1586-1606†1655; Smv., V, 334-336. — Guillaume du Mont (Montanus), 1564-1584†Valenciennes, 1658, publie à Douai, 1627, *La pratique des bonnes intentions, très utile à tous les chrétiens amateurs de leur avancement*. — Dans les *Opera omnia* (Liège, 1667) de Jacques Lobbet (1592-1613†1672), il y a, avec ses écrits de morale, de petits traités spirituels: *Via vitae et mortis*, Anvers, 1638; *de Fortitudine et constantia christiana*, Liège, 1640...

96 Le P. Turrien Le Febvre (1608-1625†Douai 1672; Smv., III, 580-583) fut surtout un traducteur et adaptateur d'ouvrages spirituels; per-

France

Dans la masse énorme des écrits spirituels des jésuites français au XVII[e] siècle, plusieurs groupes se dessinent naturellement dans lesquels viennent se placer une grande partie de ces écrits.

Le premier de ces groupes, qui se relie à plusieurs des auteurs déjà signalés sous Aquaviva et auquel pourraient être rattachés certains des jésuites wallons des Pays-Bas dont nous venons de parler, Maillard par exemple, est ce que H. Bremond a heureusement appelé « l'humanisme dévot »; groupe du reste qui s'étend largement hors de la Compagnie et dont le représentant le plus illustre est S. François de Sales, mais qui est le groupe dominant parmi les jésuites français pendant la première moitié de ce siècle.

Étienne Binet [97] a pu être considéré avec raison comme « un des représentants les plus achevés » de ce courant spirituel, à cause de son « souci de présenter la piété comme la source du vrai bonheur » et de son « optimisme parfois exubérant » [98]. Ami de S. François de Sales, en relations avec Sainte Chantal qui trouvait son esprit singulièrement « conforme en solide dévotion à celui de Monseigneur » [99], consulté par les réformatrices bénédictines, il fut à la fois un remarquable supérieur, un grand directeur et un écrivain d'une fécondité déconcertante: Sommervogel n'énumère-t-il pas quarante volumes publiés par lui entre 1614 et 1639? Parmi les plus caractéristiques de ces ouvrages, on peut citer la *Fleur des Psaumes* (1615), la *Consolation et réjouissance pour les malades et personnes affligées* (1616), la *Pratique solide du Saint Amour de Dieu* (1623), l'*Entrée royale de Jésus-Christ au monde,* en 1623, l'année même où paraissait le grand ouvrage de Bérulle sur *l'État et les grandeurs de Jésus; Des attraits tout-puis-*

---

sonnellement il composa, avec des vies, des manuels pour les dévotions à S. Joseph, à la Sainte Vierge, à la Passion..,

[97] Né à Dijon 1569; jésuite en Italie 1590; revient en France en 1603, plusieurs fois provincial, meurt à Paris en 1639; Smv., I, 1488-1505; H. Bremond, *Histoire*... I, 128-148; A. Pottier, *Le P. L. Lallemant et les grands spir.*, II (1928), p. 39-71; III, 268-280; Dsp., I, 1620-1623 (M. Olphe-Galliard).

[98] Dsp., I, 1621.

[99] *Œuvres,* V, p. 14.

sants de l'amour de Jésus-Christ, 1631; le *Grand Chef d'œuvre de Dieu ou les perfections de la Sainte Vierge,* 1634; *Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux?* 1636... Il faut ajouter une série de vies de saints présentés comme modèles aux divers états de vie chrétienne, et, comme souvenir de sa formation religieuse en Italie, une traduction du célèbre *Compendio della perfezione* de la Dame milanaise dirigée par Gagliardi, traduction qui parut dans son *Recueil des œuvres spirituelles,* Rouen 1620, au n. 6. Pour toucher du doigt les traits propres de l'humanisme dévot, il n'est que de mettre en face des écrits contemporains de Bérulle, les ouvrages de Binet sur Jésus-Christ et la Sainte Vierge, en particulier le volume des *Attraits de Jésus-Christ,* avec leurs effusions de tendresse, leur abondance d'images et de souvenirs bibliques, leur ton familier et concret, leur bonhomie.

Plusieurs jésuites alors marchent nettement dans le sillage de François de Sales: sans parler du P. Caussin que nous allons retrouver et qui en 1637 publie à Paris un *Traité de la conduite spirituelle selon l'esprit du Bx François de Sales,* le P. Étienne Luzvic [100] compose des *Mirouers de Philothée dans lesquels on voit les divers visages de l'âme,* Paris, 1621, et le Pierre Dagonel [101] réunit des *Avis chrétiens et importans à toutes sortes de personnes, extraits fidèlement des écrits et de la vie de feu le R^me^ François de Sales,* Paris, 1627 ...

C'est aussi aux exemples de l'évêque de Genève que veut se rattacher le P. Paul de Barry [102] dans son *Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu,* Lyon, 1636; la *Solitude de Philagie,* 1638; l'*Année sainte ou l'Instruction de Philagie pour vivre à la mode des saints et passer saintement l'année,* 1641; son *Pensez-y bien, ou moyen court, facile et assuré pour se sauver,* dédié à la jeunesse lyonnaise, 1645, a été indéfiniment réédité et traduit. Mais de Barry n'a ni le goût, ni la sûreté et discrétion doctrinales de François de Sales; on sait les attaques dont il a été l'objet, surtout à cause

---

100 1567-1584†1640; il composa aussi *Le cœur dévot, trône royal de Jésus Pacifique Salomon,* Paris, 1626, qui fut réédité l'année suivante avec l'opuscule de BINET, *Les Saintes faveurs du Petit Jésus au cœur qu'il aime,* Paris, 1626.

101 1582-1605†1650.

102 1587-1605†1661 à Avignon; SMV., I, 1945-1957 et VIII, 1768; DSP., I, 1252-1255 (M. OLPHE-GALLIARD).

des innombrables et menues pratiques de sa dévotion envers Marie; lui-même se défendait en se retranchant derrière l'autorité des saints personnages auxquels il les empruntait; mais autre chose est une pratique simple et naïve, jaillissant spontanément d'un cœur candidement dévot, autre chose un recueil où toutes les pratiques de ce genre sont réunies et comme érigées en système. C'est cet écueil que de Barry (comme bien d'autres dévots de Marie, autrefois et aujourd'hui) n'a pas su éviter; mais, on l'a remarqué avec raison, il serait profondément injuste de ne voir chez lui que minuties et mièvreries; celles-ci recouvrent un fond très solide et des exigences spirituelles assez poussées.

Beaucoup plus pondérée et même sobre malgré son étendue est l'*Année sainte* du P. Jean Suffren [103] qui connut un succès encore plus grand que celle du P. de Barry, et qui est un des modèles les plus complets de ces encyclopédies spirituelles, ébauchées déjà dans les *Années chrétiennes* moins étendues signalées plus haut, atteignant ici les dimensions de quatre volumes in-4° de plus de mille pages chacun. Les deux premiers donnent les directions générales pour la sanctification de l'année, pratiques pour chaque jour de la semaine, pratiques mensuelles (récollection, préparation à la mort, saint du mois...), annuelles (retraite, confession générale...) etc.; les deux autres sont une année liturgique offrant, après une introduction sur chaque période, son esprit et les pratiques qui lui conviennent davantage, des séries de méditations et de considérations sur le propre du temps et des saints de chaque mois. On a l'impression d'une surabondance de matière; mais pour qui, selon les indications de l'auteur lui-même, sait faire

---

103 1571-1586†1641: *L'Année chrétienne ou le saint et profitable emploi du temps pour gagner l'éternité*, Paris, 1640-1642; les volumes d'*Avis* et de *Pratiques* publiés ensuite ne sont en réalité que des extraits des deux premières parties de l'*Année chrétienne*; Smv. VII, 1697-1701; sur son rôle comme confesseur de Louis XIII, cf. Fouqueray, IV, 391 et ss.; cf. 78 ss.; V, 435 ss. — Le P. Barthélemy Jacquinot (1569-1587†1647 à Rome comme assistant de France) avait écrit une *Adresse pour vivre selon Dieu dans le monde,* Douai, 1614, elle aussi recueil d'exercices pour divers temps; de même *Instruction spirituelle pour une âme qui désire se conserver dans la ferveur,* Paris, 1620; le *Chrétien au pied de l'autel,* Paris, 1638. — Le P. Florent Vaillant (1591-1609†1652) publiait à Lille en 1627 des *Instructions spirituelles aux personnes dévotes et religieuses pour bien pratiquer les exercices journaliers.*

un choix dans cette abondance, il y a là assurément de quoi nourrir une vie chrétienne très fervente, très solide et intimement unie au mouvement de la liturgie catholique.

La Science des Saints qui est la science de chercher Dieu et de se donner entièrement à lui, publiée en 1638 à Paris par le P. François Poiré, se compose de trois traités: le premier est sur les privilèges de la science des saints, et tout d'abord que Dieu se donne comme époux à l'âme qui le cherche; puis qu'il la fait participer à ses infinies perfections, pour chacune desquelles est apporté quelque illustre exemple; le second traité s'occupe des qualités nécessaires pour s'adonner à cette science, symbolisées par le char d'Ézéchiel et l'échelle de Jacob, esprit droit, sérieux, soigneux, libre et détaché, ami de la retraite et de l'ordre, courage constant ...; troisième traité, les principes de la science des saints: Dieu est tout, le reste n'est rien; la Providence de Dieu dirige tout ici-bas; d'où les conclusions de perfection dans le service de Dieu et d'abandon total à sa conduite [104].

Assez semblables sont les pensées maîtresses du gros traité de Jacques Salian [105] sur l'*Amour de Dieu*: il débute par deux livres sur la vraie amitié entre Dieu et les hommes, et sur ceux à qui s'étend cette amitié; il traite ensuite des deux principaux stimulants de l'amour pour Dieu, sa beauté et sa bonté, enfin des fruits de la charité: amour doux, ingénieux, fort, libéral, miséricordieux, attentif, unitif, actif, fervent, zélé, vigilant et aimable. Rien n'est plus caractéristique de l'humanisme dévot que le choix de ces fruits de l'amour et de la science des saints [106].

---

104 Le P. Poiré (1584-1601† Dôle 1637) est surtout connu par *sa Triple couronne de la Bse Vierge Mère de Dieu,* 2 vol., Paris, 1630, souvent rééditée, un des ouvrages classiques sur les louanges de la Sainte Vierge.

105 Né à Avignon en 1558, jésuite en 1578, meurt au collège de Clermont à Paris en 1640; l'*Amour de Dieu* parut d'abord en latin, Paris, 1631, puis en français, 1634; de lui aussi l'*Art de plaire à Dieu,* Paris, 1635 (latin et français), et auparavant l'*Ambassade de la Princesse Crainte de Dieu, fille de Dieu vivant et de sa Justice, à la jeunesse française*... Paris, 1630.

106 Le P. François Loryot (1571-1591†1642) composa les *Parallèles de l'amour divin et humain,* Paris, 1620; de lui encore le livre curieux sur les *Secrets moraux concernant les passions du cœur humain,* Paris, 1614. — De son côté le célèbre P. Pierre Le Moyne (1602-1619†1671) écrira des *Peintures morales où les Passions sont représentées par tableaux,*

Nous pouvons clore cette énumération de quelques jésuites humanistes dévots par le nom du P. Nicolas du Sault [107], dont le *Traité de la confiance en Dieu, pour mettre une âme en repos et en état de recevoir toute sorte d'afflictions avec beaucoup de plaisir et de profit,* Paris, 1639, est par son titre seul un vrai programme; non moins typique est son *Institution spirituelle pour former les âmes à la perfection,* Paris, 1643, qui débute par une série de considérations sur ce que « notre bonheur n'est qu'en Dieu, les joies et les plaisirs de l'esprit sont en Dieu seul » et introduit ainsi les conseils de mortification des passions et d'abnégation de l'amour propre. Lorsque dans la seconde partie il traitera longuement de l'amour pur, il ne sera nullement question de désintéressement vis-à-vis des biens surnaturels, mais seulement d'amour dégagé de toute attache aux choses terrestres [108].

Le second groupe qui se détache nettement parmi les jésuites français, est celui auquel H. Bremond a consacré un volume entier de son *Histoire,* sous le titre d'*École du P. Louis Lallemant.*

Celui-ci né en 1587, jésuite en 1605, appliqué d'abord à l'enseignement de la philosophie et de la théologie, devient en 1622 recteur et maître des novices à Rouen, puis Instructeur du Troisième an en 1628, emploi qu'il doit quitter en 1631 pour raison de santé; il va alors à Bourges où il n'ar-

---

par caractères et par questions, Paris 1640: en 1645 deux parties, la seconde sur « l'amour naturel et l'amour divin »; de lui encore la *Galerie des femmes fortes,* 1647 et la *Dévotion aisée,* Paris 1652 (réédition avec une introduction par F. Doyotte, Paris, 1884).

[107] 1600-1617† Bordeaux 1655: *Œuvres spirituelles,* 2 vol., Paris, 1651, avec une intéressante gravure montrant la Divinité qui illumine la foule des fidèles par l'intermédiaire des saints, ici S. Ignace, Ste Térèse et S. Étienne de Muret, dont du Sault expose les enseignements en trois traités; celui de *La solide dévotion selon l'Esprit de S. Ignace* suit les *Exercices.* Après ces *Œuvres spirituelles,* il publia encore les *Caractères du vice et de la vertu pour faire un fidèle discernement de l'un et de l'autre,* Paris, 1655 et la *Voie du salut, courte, aisée et assurée par l'amour divin,* Paris, 1655; cf. H. BREMOND, *Histoire,* t. XI, p. 175.

[108] On pourrait ajouter encore Louis de CRESSOLLES (Cresolius, 1568-1588 † Rome 1634) qui dédiait à Richelieu son *Anthologia sacra, seu de selectis piorum hominum virtutibus animique ornamentis,* 2 vol. in f°, Paris, 1632-1638 contenant deux décades de vertus avec exemples, type d'humanisme érudit. — Jean Dauxiron (1591-1608†1635) publie *La sagesse chrétienne et ses divines maximes,* Paris, 1630. — Jean GUILLEMINOT (1614-1631†1680) a écrit sur la *Sagesse chrétienne,* Paris, 1674.

rive pas à se remettre et meurt comme recteur en 1635[109]. Personnellement il n'a rien publié; il n'a même rien écrit en vue d'une éventuelle publication. La *Doctrine spirituelle* qui fut éditée sous son nom à Paris en 1694 par le P. Pierre Champion[110] est, comme celui-ci nous en avertit, tirée des notes recueillies pendant le Troisième an fait sous sa direction par le P. Jean Rigoleuc, laissées par lui au P. Vincent Huby et transmises par ce dernier à Champion avant de mourir en 1693; en appendice l'éditeur a ajouté « quelques-unes de ses pensées » (de Lallemant) notées par Surin qui lui aussi l'avait eu comme instructeur en 1630. Champion avait déjà publié auparavant en 1686, à Paris, une *Vie du P. Jean Rigoleuc avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles.* De là un double problème d'histoire littéraire: qu'y a-t-il de Lallemant dans la *Doctrine spirituelle* et qu'y a-t-il de Rigoleuc? Champion nous inquiète en voulant nous rassurer, quand il nous affirme que Rigoleuc « a fidèlement recueilli » cette *Doctrine* et que « loin de lui rien ôter de sa force ni de son onction, il lui en a plutôt ajouté ». Et, en second lieu, de qui sont pour le fond les petits traités publiés en 1686 sous le nom de Rigoleuc? Certains d'entre eux ne sont-ils pas, comme la *Doctrine,* des notes rapportant les enseignements de son maître Lallemant? Chose d'autant plus vraisemblable qu'ils viennent précisément combler des lacunes qui se trouvent dans la *Doctrine* éditée en 1694 par rapport au plan annoncé de cette *Doctrine.* Pratiquement il est donc fort difficile de faire, dans les deux volumes édités par Champion, le départ de ce qui appartient au maître et de ce qu'y a ajouté le disciple: nous devons cependant retenir que celui-ci, plein de vénération pour Lallemant, est resté fidèle à ses enseignements, que s'il lui est arrivé de faire passer dans la manière de les exprimer

---

109 Sur la vie de Lallemant voir surtout sa vie par CHAMPION avec les notes de A. POTTIER en tête de son édition de la *Doctrine spirituelle,* Paris, 1924, en particulier p. 13 son curriculum; cette vie a été malheureusement supprimée dans l'édition de 1936. — La RAM. a publié en 1935, p. 225-234, quatre lettres inédites (dont trois autographes) de Lallemant (reproduites par A. Pottier dans son édition de 1936, p. 494-510): ce sont les seuls textes pour lesquels nous soyons sûrs qu'ils sont sortis tels quels de la plume de Lallemant.

110 1632-1651 † Nantes 1701; cf. A. POTTIER, *Le P. P. Champion,* Paris, 1938, et DSp., II, 461-462; en dehors de ses éditions de Lallemant, Rigoleuc et Surin, il n'a publié que quelques opuscules, cf. POTTIER, p. 186-187.

quelque chose de son tempérament propre, nettement différent de celui de Lallemant, la doctrine elle-même est restée intacte [111]. En quoi donc celle-ci se diversifie-t-elle de celle des autres jésuites, des humanistes dévots par exemple? Est-elle assez particulière pour qu'on puisse parler proprement d'une *école* du P. Lallemant?

Cette doctrine [112] peut, selon H. Bremond, se ramener à quatre chefs: « la seconde conversion, la critique de l'action, la garde du cœur, la conduite du Saint-Esprit [113] ». A vrai dire, de ces quatre points, sur lesquels Lallemant insiste assurément beaucoup, trois n'ont rien qui lui soit strictement particulier parmi les jésuites de son temps, en dehors de cette particulière insistance. L'idée de la « seconde conversion » par laquelle une âme, déjà bonne et régulière, passe à une vie pleinement intérieure et renoncée, est, peut-on dire, implicite dans l'institution même de ce Troisième an dont la direction était confiée à Lallemant: cette « schola affectus », selon le mot célèbre de S. Ignace [114], a précisément pour but essentiel de faire « faire le pas » à ceux qui, comme jésuites formés, doivent être des hommes intimement unis à Dieu et d'une abnégation entière. La « garde du cœur » comme la « conduite du Saint-Esprit » sont des lieux communs de la littérature spirituelle que nous avons déjà parcourue: diffèrent seules la fréquence et les modalités des recommandations à leur sujet. Comme l'a fort justement montré le P. Dudon [115], c'est au sujet de l'oraison que les nuances particulières se font plus

---

111 Sur ces questions voir A. Pottier dans RAM., 2 (1921), p. 268-288, et 16 (1935), p. 329-350; ainsi que les Préfaces de ses deux éditions, 1924, p. I-XXXII, et 1936, p. VI-XXXV; en un sens différent le P. A. Hamon, RAM. 5 (1924), p. 233-268, qui attribue une part très large au P. Rigoleuc dans la *rédaction* de la doctrine éditée en 1694. — Dans son édition de 1936, le P. A. Pottier a inséré dans la *Doctrine* (III, sect. 2; V, ch. 4, a. 4; VI, sect. 2, ch. 1, a. 2-ch. 2; VII, sect. 2) ceux des traités de Rigoleuc qui viennent la compléter.

112 Sur cette doctrine, voir surtout les trois volumes d'A. Pottier, *Le P. L. L. et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1928-1931, où sont solidement et vivement discutées les vues de H. Bremond, *Histoire...* V, 1-64; l'essentiel de la doctrine sur l'oraison est très exactement résumé dans P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Lallemant ont-elles été blâmées par ses supérieurs*? RAM. 11 (1930), 396-406; cf. DTC. 8, 2459-2464 (P. Bouvier).

113 *Histoire...* V, p. 13.

114 *Constitut. S. I.*, V, c. 2, n. 1

115 RAM., 11 (1930), p. 396.

nettes: à la différence de ceux qui, visant avant tout les débutants de la vie spirituelle, semblent supposer qu'il n'y a de bonne oraison que celle qui aboutit à des résolutions précises, à des conclusions immédiatement pratiques [116], Lallemant répète [117] que, dans la Compagnie, il suffit que l'oraison soit « pratique » en un sens plus général, « en tant qu'elle sert à rendre la volonté meilleure et à régler les autres puissances de l'âme », et que, par conséquent, la « contemplation », au sens propre du mot, est une forme d'oraison parfaitement conforme à la vocation de jésuite. Jusque là il ne fait que reprendre les enseignements d'Aquaviva dans la lettre analysée plus haut, et rappeler aux prêtres, dont il doit achever la formation, des principes indispensables à cet achèvement; il va cependant plus loin en déclarant qu'il ne peut y avoir de parfait ouvrier apostolique sans le don de cette contemplation (au sens fort de contemplation infuse), que celle-ci est tellement l'instrument essentiel de l'œuvre apostolique que la volonté de S. Ignace serait de voir les religieux formés donner à la prière tout le temps laissé libre par les travaux que leur impose l'obéissance, et que par suite ils ne doivent pas se porter d'eux-mêmes à l'action apostolique extérieure, mais attendre d'y être appliqués par leurs supérieurs [118]. Ici Lallemant exagère les conséquences du principe si souvent inculqué, en effet, par S. Ignace, de la primauté des moyens intérieurs et surnaturels dans le travail apostolique: il est entièrement dans le sens du saint quand il développe magnifiquement ce principe et montre comment un homme vraiment intérieur fera bien plus qu'un prédicateur éloquent, mais dissipé et peu uni à Dieu; il a raison encore d'inviter les hommes apostoliques à donner le meilleur de leur temps libre à l'oraison, pour laquelle S. Ignace entendait leur laisser pleine liberté dans les limites de l'obéissance. Mais il va trop loin en interprétant cette permission comme un ordre, et en détournant positivement de toute initiative apostolique: pour les jésuites formés, toute la VIIe partie des *Constitutions* prévoit explicitement à côté des missions reçues de l'obéissance

---

116 Comme S. François de Sales lui-même qui, dans l'*Introduction*, II, 6 (Annecy, III, 81), recommande à Philothée de ne pas « s'arrester tant à ces affections générales que vous ne les convertissiez en des résolutions spéciales et particulières pour votre correction et amendement ».

117 *Doctrine*, II, sect. 2, c. 4, a. 1.

118 *Doctrine*, VII, c. 4, a. 4; V, c. 2, n. 4 et c. 3, a. 3.

ou dans leur cadre quand elles sont plus générales, de semblables initiatives, blâmables uniquement quand elles s'écartent positivement des directions de cette obéissance [119]. Lallemant s'éloigne encore de l'enseignement des jésuites ses contemporains, même de celui de contemplatifs éminents comme La Puente, en affirmant que la contemplation infuse est non seulement souverainement souhaitable dans l'homme apostolique en raison de son efficacité pour le bien, mais encore nécessaire pour constituer le véritable apôtre. Il ne faudrait cependant pas donner une importance excessive à des exagérations qui sont le fait de quelques lignes noyées dans des pages excellentes, et qui sont peut-être imputables en partie aux auditeurs dont nous lisons les notes, auditeurs qui, malgré tout, étaient encore des hommes relativement jeunes, fort capables de forcer inconsciemment une expression et de laisser tomber une atténuation.

Ce qui invite à le faire, c'est en particulier l'attitude des supérieurs de Lallemant vis-à-vis de son enseignement spirituel. Il résulte, en effet, des lettres récemment mises au jour, que quelques-uns des contemporains se sont préoccupés des tendances de cet enseignement et les ont signalées au P. Général, le prudent Vitelleschi: mais la correspondance de celui-ci montre clairement qu'il dut recevoir les plus complets apaisements, car, s'il mentionne une fois, le 5 avril 1629, ce qu'il a entendu dire, en manifestant le désir de plus amples renseignements, dans la suite il ne tarit pas d'éloges sur la formation donnée par l'instructeur de Rouen, recommande de tout faire pour qu'il puisse continuer à remplir sa charge, et ce n'est que devant l'impossibilité de l'y maintenir en raison de sa santé, qu'en 1631 il le fera remplacer *ad interim* par le P. Hayneufve [120].

Si l'on se demande quelles influences ont donné à la doctrine de Lallemant ces tendances plus contemplatives, il est, je crois, inutile d'aller chercher bien loin. Il y a certaine-

---

[119] *Constitut.*, VII, c. 1, n. 1: « sive... mittantur, sive ipsimet sibi eligant ubi et qua in re occupentur, si ipsorum iudicio relictum fuerit ut discurrant quacumque maius Dei et Domini nostri obsequium et animarum profectum assequi se posse arbitrentur »... cf. c. 3, « *de Libera ad hanc vel illam partem profectione* », et c. 4, sur les ministères de ceux qui vivent dans une maison fixe.

[120] P. DUDON dans RAM., 11 (1930), p. 403-406; cf. *ibid.*, 8 (1927), p. 196-197 et 11 (1930), 322-323.

ment une action de l'ambiance générale, de cette atmosphère d'« invasion mystique » si sensible en France sous Louis XIII: dans la Compagnie Coton et Binet sont en relations intimes avec les grands mystiques d'alors et, de leur formation dans le nord de l'Italie, ils ont rapporté plus d'une idée et plus d'un écrit apparentés à ce *Compendio* milanais que Binet traduira, nous l'avons vu. Mais plus encore, me semble-t-il, Lallemant aura été poussé par les mêmes causes qui avaient inspiré des vues analogues à Balthasar Alvarez et à Cordeses en Espagne: avec le développement des œuvres de la Compagnie en France aux alentours de 1625, comme cinquante ans plus tôt avec leur développement au-delà des Pyrénées, il était inévitable que chez plus d'un jésuite l'entraînement de l'action nuisît au véritable esprit intérieur et rendît moins claire pour lui la doctrine essentielle du primat des moyens surnaturels, si fortement affirmée cependant par S. Ignace; et dans un cas comme dans l'autre, il était humainement très explicable que la réaction des âmes vraiment intérieures contre un danger si grave les entraînât parfois à des vues moins exactes, à de réelles exagérations [121]. Pour se rendre compte du reste à quel point Lallemant, comme Alvarez et Cordeses, reste néanmoins foncièrement ignacien, il suffit de comparer les sept principes de sa *Doctrine* avec l'un quelconque des beaux traités sur la vie intérieure publiés par les Carmes ses contemporains, Philippe de la Trinité, par exemple, français lui aussi: chez celui-ci tout est centré sur l'idée de l'union contemplative avec Dieu; l'instructeur de Rouen au contraire part de « la vue de la fin », de « l'idée de la perfection » et de la perfection propre à la Compagnie: pureté et garde du cœur, docilité au Saint-

---

121 Il est notable qu'un des maîtres qui se soit montré le plus sévère pour Lallemant ait été précisément un contemplatif aussi éminent que le P. de Maumigny (cf. sa *Vie* par A. HAMON, Paris, 1921, p. 137), tandis qu'un homme comme le P. A. Calvet, biographe et disciple du P. P. Ginhac, faisait lire Lallemant à tous les tertiaires qu'il dirigeait. Peut-être le premier, précisément parce que très contemplatif lui-même, sentait-il avec une force particulière ce qu'il peut y avoir de danger pour un jésuite à se livrer sans limite à cette tendance contemplative; tandis que le P. Calvet, directeur très fin et très réaliste (comme Vitelleschi au XVII[e] siècle) disait volontiers (on me permettra ce souvenir personnel): « Oui, Lallemant détourne trop de l'action, mais pour la masse des futurs ouvriers évangéliques le danger n'est guère aujourd'hui de ce côté: les fortes affirmations de la *Doctrine* sur la nécessité de la vie intérieure leur feront le plus grand bien, et ils sauront toujours assez tôt laisser tomber les quelques exagérations qui peuvent s'y mêler ».

Esprit, esprit intérieur, apparaissent comme autant de moyens de réaliser, en union avec Jésus-Christ, cette fin du service de Dieu et des âmes, et s'il estime la contemplation nécessaire, c'est, nous l'avons vu, parce qu'il juge que sans elle il n'y aura pas d'apôtre complet.

Parmi les disciples de Lallemant, la première place doit être donnée à Jean Rigoleuc [122], non seulement parce que, comme il a été dit, nous ne savons en définitive pas ce qu'il y a de Rigoleuc chez Lallemant et ce qu'il y a de Lallemant chez Rigoleuc, mais aussi parce que les écrits, les lettres en particulier, qui appartiennent sûrement en propre au disciple, manifestent chez lui une force de pensée, une fermeté de doctrine et une intensité de vie intérieure qui en font un écrivain spirituel de premier ordre. Sur plusieurs points il dépend très étroitement de S. Jean de la Croix, qu'il cite du reste explicitement, à propos de « l'obscure nuit de l'âme » et des « défauts qu'on doit éviter dans l'état surnaturel » ou encore dans ses conseils sur les paroles intérieures [123]. Les directions qu'il donne sont remarquables de nette précision, de sobre bon sens surnaturel en même temps que de vigueur. Même vis-à-vis de son maître Lallemant il garde son indépendance, par exemple pour enseigner nettement que les grâces de contemplation infuse ne sont pas nécessaires à la sainteté [124]. Dans le traité qu'il consacre au « pur amour », on notera qu'il ne touche en rien la question du désintéressement surnaturel: le vide de l'âme, condition de l'union avec Dieu, est produit non seulement par la foi et la charité, mais aussi par l'espérance « qui n'envisage que le souverain Bien dont elle attend la possession » [125].

---

[122] 1595-1617, tertiaire en 1630 sous Lallemant qu'il retrouve encore à Bourges en 1634; peu après il devient en Bretagne le collaborateur des Pères Maunoir et Huby et meurt à Vannes en 1658. Outre les écrits publiés en 1686 par Champion, on a édité de lui en 1680 des *Instructions ecclésiastiques*, reproduisant deux opuscules de pastorale déjà imprimés de son vivant; nouvelle édition des *Œuvres spirituelles*, avec introduction par A. Hamon, Paris, 1931; H. Bremond, *Histoire ...*, V, 66-147; DTC. 13, 2e partie (1937), 2706-2708 (R. Brouillard).

[123] *Œuvres* (éd. Hamon), tr. 1, ch. 2 et ch. 3, a. 3, p. 198, 221.

[124] *Ibid.* tr. I, ch. 4, a. 1, p. 128 et 130.

[125] Peu après le volume de Champion paraissait chez le même éditeur Michallet un petit ouvrage dirigé contre les quiétistes: *L'oraison sans illusion, contre les erreurs de la fausse contemplation*, Paris, 1687. Le privilège l'attribuant au « P. R. J. », Sommervogel, VI, 1455, a cru qu'il

Vincent Huby [126], qui a transmis à Champion les notes de Rigoleuc, a fait imprimer, au cours de ses missions de Bretagne et des retraites qu'il dirigeait, un certain nombre d'opuscules ou de simples feuillets, sans aucune prétention doctrinale, dans le seul but d'aider les âmes les plus simples et de les initier à une vraie vie d'oraison affective et d'union habituelle avec Dieu. Ces petits écrits, souvent anonymes, furent réimprimés, regroupés et remaniés, pour aboutir en 1755 à un volume d'*Œuvres spirituelles* éditées par le P. Lenoir-Duparc, mais complètement remaniées et défigurées. Les originaux, en effet, en particulier la *Pratique de l'amour de Dieu et de N. S. Jésus-Christ,* valent surtout par la forme simple, directe, familière et extraordinairement prenante sous laquelle sont exprimés sentiments et pensées d'une très haute spiritualité: telle réflexion, telle affection pourrait être mise sans trop pâlir à côté de celles de Pascal dans le Mystère de Jésus [127].

Jean-Joseph Surin est le plus brillant écrivain parmi les disciples de Lallemant, et même parmi les jésuites de son temps, encore que les vicissitudes de sa vie si agitée ne permettent pas de le présenter sans plus comme un maître spirituel dans toute l'étendue du terme. Né à Bordeaux en 1600, novice en 1616, il est au troisième an de Rouen sous la direction de Lallemant d'octobre 1629 à mai 1630; en 1634, déjà fatigué par une vie d'excessive tension intérieure, il est envoyé à Loudun pour être un des exorcistes de Jeanne des Anges et de ses compagnes; sa santé achève de s'y ruiner et, lorsqu'en 1637 il quitte définitivement Loudun, c'est pour tomber dans un état étrange qui le réduit à l'impuissance pendant vingt ans et lui enlève tout contrôle de ses actes. Lui-même est convaincu qu'il y eut là une possession diabolique, accompa-

---

était de Jean Rapin: en fait ce sont les deux traités II et III de Rigoleuc sur l'oraison et le pur amour, reproduits à peu près tels quels.

126 Né en 1608, reçu en 1626 par le P. Coton; compagnon de Rigoleuc en 1650, fonde la maison de retraites de Vannes et y meurt en 1693; sa vie par CHAMPION dans *la Vie des fondateurs des maisons de retraites,* Nantes, 1698, rééditée par J. V. BAINVEL, Paris, 1929; le texte original de ses écrits principaux édité aussi par J. V. BAINVEL, *Écrits spirituels du P. V. H.,* 2 vol., Paris, 1931; sur ces écrits et leurs éditions voir la préface, I, p. 12-68 et du même: *Les écrits spirituels du P. V. H.* RAM., 1 (1920), 161-170; 241-263.

127 Voir, par exemple les aspirations « Au cœur de Jésus et au nôtre », II, 16-17, ou le dialogue avec Jésus, *ibid.,* p. 111-117.

gnée de grâces divines insignes: il semble bien qu'il faille plutôt y voir, au moins pour l'ensemble, une vraie crise d'aliénation mentale à forme cyclothymique, comme du reste le pensèrent déjà bon nombre des contemporains. Une série d'améliorations graduelles le ramènent peu à peu, à partir de 1656, à une vie presque normale, où subsistent cependant pas mal de bizarreries et d'outrances. Il meurt le 22 avril 1665 [128].

---

[128] Il n'y a pas de vie satisfaisante de Surin, celle écrite par H. Boudon en 1689 et rééditée par Bouix est complètement insuffisante; les données les plus complètes et les plus précises sont fournies par les introductions et les notes de l'édition critique des *Lettres spirituelles,* par L. Michel et F. Cavallera, t. I-II, Toulouse, 1926-1928 (les tomes III et IV sont encore à paraître). H. Bremond lui a consacré trois chapitres au t. V de son *Histoire...* p. 148-310; A. Pottier discute certaines des vues de Br. dans *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels,* t. II, et dans l'Introduction à son édition des *Questions sur l'amour de Dieu;* sur l'état pathologique de Surin voir les rapports de De Greeff, Olphe-Galliard, Achille-Delmas aux Journées de Psychologie religieuse d'Avon, dans *Études Carmélitaines,* octobre 1938, p. 152-182 et 235-239.

C'est entre 1651 et 1656 que Surin, encore malade, composa et dicta son *Catéchisme spirituel* (Autobiographie, dans *Lettres,* II, p. 68), dont le premier volume parut à Rennes en 1657 et les deux formant l'ouvrage complet, à Paris en 1661 et 1663, par les soins de Vincent de Meur, avec les approbations de Bossuet et de Boudon (*Lettres,* II, p. 435): on sait que la traduction italienne parue à Bologne en 1675 fut mise à l'Index en 1695 et que depuis 1900, en application des règles générales posées par Léon XIII, c'est le texte original qui continue à y figurer. En 1664 paraissent les *Cantiques spirituels;* en 1667 ce sont, toujours à la demande du Prince de Conti par les soins de V. de Meur, les *Fondements de la vie spirituelle tirés de l'« Imitation de J. C. »*, partie d'un ensemble plus considérable intitulé *Dialogues spirituels,* formant quatre tomes, composé en 1655-1656, et dont le reste ne sera publié que bien plus tard, par P. Champion, en 1704; les *Fondements* ont été réédités avec une introduction par F. Cavallera, Paris, 1930. Le même Champion imprima en 1695, 1697 et 1700, trois volumes de *Lettres,* remplacés en partie par les volumes parus de l'édition critique déjà citée (*Lettres,* I, p. XIV ss.). — Plus tard encore furent publiées des *Questions sur l'amour de Dieu,* un des écrits les plus remarquables de Surin, mais dont le texte exact n'a été édité que récemment par A. Pottier et L. Mariès, Paris, 1930; quant à la *Guide spirituelle* imprimée en 1836, elle est pour la plus grande partie formée d'emprunts au *Catéchisme* et aux *Dialogues* (Cavallera, dans RAM., 14 [1933], p. 409-421). — Surin composa enfin un double travail historico-apologétique: le *Triomphe de l'amour divin* (sur les possessions de Loudun, commencé en 1636, interrompu par la maladie, fini en 1660) et la *Science expérimentale des choses de l'autre vie acquise en la possession des Ursulines de Loudun,* écrit en 1663; des éditions très défectueuses en furent faites en 1828 et 1830; au t. II des Lettres, le P. Cavallera a donné le texte exact des livres II et III de la *Science expérimentale* qui constituent une autobiographie de Surin pour le temps de sa maladie

Dès leur publication, les écrits de Surin ont connu grand succès dans des milieux très divers, et plus d'un verrait volontiers en lui un des tout premiers écrivains spirituels de la Compagnie; Bossuet qui, comme Docteur de Sorbonne, avait approuvé le *Catéchisme* et les *Fondements*, n'a jamais cessé dans la querelle du quiétisme de le citer et de s'appuyer sur lui comme sur une autorité de grand poids; aujourd'hui encore il est un des auteurs spirituels du XVII[e] siècle les plus lus. Et il est certain que sa doctrine simple et austère de renoncement absolu, de nudité de l'esprit, de détachement sans réserve vis-à-vis de tout ce qui pourrait paralyser l'élan de l'âme vers Dieu, empêcher une familiarité avec lui faite de fidélité entière aux moindres mouvements de sa grâce, il est certain que cette doctrine est présentée par lui « avec l'ardeur d'une conviction profonde et toutes les ressources d'une psychologie aigüe », impitoyable à dépister les moindres recherches d'amour-propre, dans un style fort et âpre, tourmenté et rugueux, mais singulièrement personnel et prenant. Il n'y a pas jusqu'à la polémique, souvent mêlée par lui aux exhortations et aux effusions, qui ne vienne donner à ses écrits une allure d'« enthousiasme conquérant » et aggressif qui, malgré tout, attire et captive.

Du vivant de Surin, après sa mort, et aujourd'hui encore, sa personne et ses idées ont été et sont encore objet de discussion. Lui-même, nous l'avons dit, est toujours resté convaincu d'avoir été soumis à l'épreuve des obsessions diaboliques et d'avoir été favorisé par Dieu des grâces les plus insignes de la haute vie mystique. En fait, de tous les phénomènes qu'il décrit si vivement dans son autobiographie, il ne semble pas qu'il y en ait aucun qui ne rentre dans les cadres connus de la simple pathologie mentale et qui exige l'intervention d'une cause préternaturelle diabolique [129]. Quant à la nature des secours intérieurs qui sont venus soulager et aider ce pauvre malade dans ses longues et intenses souffrances, il est, je crois, impossible de porter un jugement ferme et un peu précis, de faire, dans ces états qui parfois le soulevaient, le consolaient et l'enivraient d'amour de Dieu, le départ

(p. 1-151 et Introduction, p. VIII ss.; cf. RAM., 6 (1925), p. 143-159; 389-411).

129 C'est l'avis très net des spécialistes qui ont étudié son cas à Avon (Études Carmélitaines, *loc. cit.*).

entre des éléments pathologiques certains et des grâces surnaturelles authentiques par lesquelles Dieu serait venu le sanctifier à travers les obscurités et les troubles de sa terrible infirmité. On est donc réduit à prendre ses écrits tels qu'ils sont, sans chercher à en appuyer l'autorité sur l'expérience que l'auteur aurait eu personnellement des états mystiques dont il parle: sa maladie ne semble pas exclure a priori de tels états, mais elle nous empêche de faire fonds purement et simplement sur les expériences qu'il invoque.

Sa doctrine elle aussi fut discutée par les contemporains de Surin [130]: on lui reprochait surtout de donner trop d'importance et de valeur aux phénomènes extraordinaires sensibles de la vie mystique, de trop s'appuyer sur paroles et visions. Et en cela il paraît bien qu'on doive donner raison à ces critiques, moins peut-être pour ses livres que pour sa conduite pratique et ses lettres. Il est sûr, en effet, que dans ces écrits, l'accent mis si fortement sur l'abnégation, sur la nécessité d'embrasser en tout la volonté de Dieu, le souci même de docilité à la conduite intérieure de la grâce et le soin de la garde du cœur, qui en est la condition, sont autant de traits très ignatiens et très traditionnels. Ce qui est moins dans la ligne propre de la Compagnie, c'est que tout cet effort d'abnégation et de docilité se centre moins sur la pensée du service de Dieu que sur celle de l'union à obtenir comme fin essentielle de la vie spirituelle; ce qui est moins dans la vraie tradition catholique, c'est le relief trop grand et trop exclusif donné dans la docilité intérieure aux grâces senties et aux signes extraordinaires. C'est par là que tout en étant d'une lecture fort bienfaisante pour beaucoup d'âmes, tout en constituant pour elles un des meilleurs stimulants à une générosité sans réserve au service de Dieu, Surin ne semble pas pouvoir être considéré comme un maître et un guide spirituel au sens plein du mot; du reste sa maladie à elle seule nous empêcherait de nous livrer les yeux fermés à sa conduite.

Champion nous dit que le recteur de la maison de Rouen aimait se joindre aux jeunes pères du Troisième an [131] pour

---

[130] Sur ces discussions voir F. Cavallera dans les *Lettres,* I, p. 291-306 et II, p. 437-444; on y verra les préoccupations du général Vitelleschi au sujet des tendances de Surin.

[131] Parmi ces tertiaires de Lallemant il faut mentionner encore Pierre Marie (1589-1617† Bourges 1645) qui, un an après, écrivait la *Sainte solitude,* Paris, 1631 et 1654, sur « la plus haute manière de trai-

écouter les leçons de Lallemant: lui aussi peut donc être considéré en un sens comme un des disciples du célèbre instructeur qu'il remplaça en 1631; c'était le P. Julien Hayneufve[132], écrivain abondant, mais moins personnel que les précédents, aussi bien pour le fond que pour la forme, intéressant cependant par nombre de fines observations; lui aussi souligne fortement l'opposition entre le monde et le Christ; il garde toutefois quelque chose de l'humanisme dévot et n'a rien d'âpre ni de tendu.

Il en est de même de l'auteur encore plus fécond que fut Jean-Baptiste de Saint-Jure[133]: en 1634 il publiait son principal ouvrage, celui du moins qui est le plus connu sinon le plus personnel, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu N. S. Jésus-Christ,* vaste traité embrassant toute la vie

---

ter avec Dieu » et les conduites de Dieu sur les justes, écho très net des enseignements reçus; du même la *Science du Crucifix,* Paris, 1642; cf. A. Pottier, t. I, p. 392. — Paul Le Jeune (1592-1613†1644) avait été lui aussi formé par Lallemant avant de partir pour le Canada: nous avons déjà signalé (p. 302) ses *Épitres spirituelles,* Paris, 1665; de lui aussi une *Solitude de dix jours,* Paris, 1665; cf. A. Pottier, I, p. 392-394. — Jacques de Machault (1599-1617†1676) composa *le Trésor des grands biens de la Sainte Eucharistie,* Paris 1661, 3 volumes, recueil de méditations eucharistiques sur les évangiles des dimanches et des fêtes. — En 1927 le P. A. Kleiser a consacré un article de la ZAM. (t. 2, p. 155-164) au cas de Claude Bernier (1601-1617†1654) qui causa des préoccupations à Vitelleschi et à propos duquel le P. Lallemant fut mis en cause: on a vu plus haut, note 120, comment les choses ont été mises au point pour ce qui regarde l'instructeur; quant au mysticisme de Bernier, il semble bien à en juger par les fragments de notes spirituelles publiés dans cet article, n'avoir été exempt ni d'exagération, ni même d'illusion.

132 1588-1608† Paris 1663: l'*Ordre de la vie et des mœurs qui conduit l'homme à son salut,* Paris, 1639-1640, 4 vol.; *Méditations sur la vie de J. C. pour tous les jours de l'année,* Paris, 1641-1643, 4 vol. (les introductions sur la manière de faire oraison et les résumés qui suivent chaque méditation sont particulièrement dignes d'attention); le *Grand chemin qui perd le monde,* 1646; *le Monde opposé à Jésus-Christ,* 1647; *Réponses aux demandes de la vie spirituelle,* 1663-1665, 2 vol. sur les voies purgative et illuminative; le 3e sur la voie unitive n'a pas été composé; au t. I, long chapitre fort intéressant sur la formation spirituelle des enfants.

133 1588-1604 † Paris 1657; cf. A. Pottier, Le *P. L. Lallemant.,* III, 13-26; 158-168; Smv. VII, 415-429. De lui encore: *Méditations sur les plus importantes vérités de la foi rapportées aux trois voies*... Paris, 1637; *Conduites pour les principales actions de la vie chrétienne,* 1651; *Les trois filles de Job, traité des trois vertus théologales,* 1646; *L'Homme religieux,* 2 vol., 1657; enfin sa belle *Vie de M. de Renty,* Paris, 1651 et ses lettres à Jeanne des Anges signalées plus haut p. 301.

spirituelle du point de vue nettement christocentrique: s'il part des pensées du salut et de la perfection, immédiatement il montre que cette perfection est essentiellemnt dans la connaissance, l'amour et l'imitation du Christ. Cette idée sera reprise plusieurs fois dans d'autres écrits: *Le Livre des élus, Jésus-Christ en croix,* Paris, 1643; *Le Maître Jésus-Christ enseignant les hommes,* Paris, 1649; *Union avec Jésus-Christ dans ses principaux mystères,* Paris, 1653, deux volumes. Ailleurs comme dans *l'Homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par ses principes,* Paris, 1646, Saint-Jure se rapproche beaucoup de Lallemant: les « Principes » selon lesquels Champion distribuera dans son édition la *Doctrine* de celui-ci, sont très voisins de ceux qui divisent ce livre; on notera en particulier la place qui y est faite à la docilité aux inspirations divines et aux dons du Saint-Esprit dont il traite très amplement.

Après Saint-Jure nous voyons se succéder toute une série de traités sur la vie spirituelle, plus ou moins étendus et personnels, mais procédant tous de la même pensée christocentrique. C'est en 1649 le petit livre du P. Nicolas Roger, *Incarnatio mystica sive Christiformitas,* où, s'inspirant de S. Augustin et de S. Bernard qu'il cite largement, il développe la pensée de S. Paul (Gal. 4, 19): « Filioli mei, quos iterum parturio donec formetur Christus in vobis » [134]. Dans son *Mystère de l'Homme-Dieu,* le P. Jean Grisel [135] comptait, en quatre gros in-folio, traiter « tout ce qui regarde Jésus-Christ et qui peut lui gagner l'estime et l'affection des hommes »: le premier seul parut à Paris en 1654, où nous est montré Jésus-Christ « prédestiné, promis et désiré », exposé riche de développements scripturaires et théologiques, mais trop abondant et n'ayant pas la force de pensée d'un Bérulle. En 1675 et 1677, le P. Louis Camaret [136] fait paraître à Paris trois volumes sur le *Pur et parfait Christianisme ou l'imitation de N. S. Jésus-Christ,* ouvrage resté lui aussi incomplet, puis-

---

134 1602-1619†1679, fut à deux reprises en 1655 et 1664 provincial de Champagne. — En 1643, à Amiens le P. François LEURIN (1602-1620 † 1652) dédie aux Visitandines *Jésus modèle de la vie parfaite,* série de considérations sur les mystères de la vie du Christ, mais sans originalité.

135 1601-1618†1657.

136 1626-1642†1693; DSP., II, 60; il compléta son premier ouvrage par trois autres volumes sur la *Morale de J. C., tirée de ses maximes et de ses exemples,* Lyon, 1693. — Le P. Pierre DOZENNE (1625-1645 † Paris, 1709, après avoir été provincial et assistant) publia lui aussi un traité sur *la Morale de J. C.,* Paris, 1686.

que des trois parties prévues: Principe de l'imitation de J. C., pratique, exemples, nous n'avons dans ces volumes que la première où il est traité des motifs, des obstacles, des moyens de cette imitation. Si l'exposé est terne, la pensée, très doctrinale, ne manque pas de force et parfois d'originalité; les moyens d'imiter Jésus-Christ sont les sacrements auxquels est consacré tout le IIIe volume; si ce qui y est dit du baptême, intéressant en soi, est courant au XVIIe siècle, le chapitre sur le mariage comme moyen de sanctification et d'imitation du Christ, n'a rien de banal.

Bien que la longue série des *Œuvres spirituelles* du P. Jacques Nouet ait pu être groupée autour du titre de son premier ouvrage un peu considérable, *l'Homme d'oraison, sa conduite dans les voies de Dieu, contenant toute l'économie de la méditation, de l'oraison affective et de la contemplation,* deux volumes, Paris, 1674, c'est ici cependant qu'il doit être nommé en raison de la place occupée par Jésus-Christ dans les méditations, entretiens, lectures, retraites, qui constituent le fond de ces œuvres: dans la préface de *l'Homme d'oraison,* le premier et principal motif qu'il fait valoir pour nous porter à être hommes d'oraison, est l'exemple de Notre-Seigneur et notre union avec lui qui « prie en nous » et dont notre cœur « n'est que l'organe »; quand, aux volumes de méditations sur la vie du Christ, il en ajoute deux de méditations pour les fêtes des saints, c'est en nous faisant contempler la vie de Jésus en eux [137].

François Nepveu publiait en 1700, l'*Esprit du Christianisme ou la conformité du chrétien avec Jésus-Christ:* il y reprenait en partie la plan laissé incomplet par le P. Camaret, établissait d'abord les principes théologiques de l'imitation du Christ, puis en exposait la pratique dans l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-

---

[137] 1605-1623 † Paris 1680; c'est à Bourges où il retrouva Lallemant déjà connu au noviciat de Rouen, que ce dernier aurait obtenu à Nouet la grâce « de parler et écrire dignement de N. S. » *Vie et Doctrine,* éd. Pottier, 1924, p. 28; SMV., V, 1813-1828; A. POTTIER, *Le P. L. Lallemant...,* III, p. 188 ss. — L'*Homme d'oraison* est intéressant aussi en ce que, à côté de la méditation, il recommande, et encore davantage, l'oraison affective qu'il propose comme oraison non moins ignatienne; comme Lallemant, il insiste beaucoup sur les dons du Saint-Esprit; la contemplation active est pour lui l'aboutissement normal de la méditation et il la distingue nettement de la contemplation infuse qui, elle, est donnée par Dieu à qui il veut.

mêmes; il ne donnait cependant pas à la vertu de religion le relief que prévoyait son devancier, plus influencé par l'école bérullienne; Nepveu lui se tient très strictement à l'idée de l'imitation conséquence de l'amour [138].

Faut-il voir dans toute cette série d'écrits sur Jésus-Christ un signe de l'influence exercée sur les jésuites français par Bérulle et son ouvrage des *Grandeurs de Jésus* paru en 1623? Sans nier d'évidentes influences de détail, comme là où Camaret, dans sa préface, nous promet de montrer en Notre-Seigneur le « vrai religieux de Dieu », il est certain néanmoins que le grand courant de dévotion envers le Christ est, chez les jésuites, et en particulier chez les jésuites français, antérieur à toute influence possible du bérullisme; on a pu légitimement présenter Bérulle non seulement comme l'apôtre du Verbe incarné, mais comme le restaurateur de la dévotion envers lui, en considérant uniquement certains milieux mystiques où il semble bien qu'au début du XVII[e] siècle, cette dévotion avait besoin d'être ravivée; mais, pour ce qui est des jésuites, c'est un fait que, dès 1619, Le Gaudier avait publié un volume *de Sanctissimo Christi Iesu, Dei et hominis, amore,* immédiatement traduit en français, Reims, 1620, et un autre en cette même année 1620, *de Vera Christi Iesu, Dei et hominis, imitatione,* qui fut réimprimé l'année suivante à Paderborn et à Cologne; surtout, comme l'a très bien montré le P. Pottier, Alvarez de Paz, qui fut immédiatement classique parmi les jésuites, dans son *de Inquisitione pacis,* paru à Lyon en 1617, proposait, au cours de ses colloques affectifs sur la vie du Christ, plus d'un parmi les éléments qu'on retrouvera chez Bérulle, et que les jésuites d'alors ont pu lui emprunter directement, en dehors de toute influence de celui-ci; sans parler d'Arias, de Bruno et d'autres qui, nous l'avons vu plus haut, avaient mis en plein relief la place donnée au Christ par Ignace lui-même, au centre des *Exercices spirituels.*

Le livre du P. Nouet sur l'oraison n'est pas isolé: André Baiole [139] publiait en 1649 à Paris un volume sur *la Vie in-*

---

[138] 1629-1654 † Rennes 1708; Smv., V, 1625-1635; de lui encore: *De l'amour de N. S. J. C. et des moyens de l'acquérir,* Nantes, 1684; *Retraite selon l'esprit et la méthode de S. Ignace,* Paris, 1687; *Méthode facile d'oraison,* Paris, 1691; *Pensées et réflexions chrétiennes pour tous les jours de l'année,* Paris, 1695 ...

[139] Né à Condom en 1590, entre en 1608, meurt à Saintes en 1660; en 1659 il réédite son ouvrage en y joignant deux petits traités sur *le*

térieure, où il est traité de trois entretiens de l'âme avec Dieu et des adresses pour la conduire à la plus haute perfection. Le point de départ du livre est que « l'entretien et l'union avec Dieu est le bonheur de l'homme en cette vie et en l'autre », mettant ainsi l'oraison au centre de la vie spirituelle; de fait les trois degrés qu'il distingue en celle-ci se basent sur la triple forme d'oraison, méditation, « oraison affective » et contemplation, et le travail de réforme des passions est ordonné tout entier à promouvoir cette union affective, l'aspect de service de Dieu n'étant guère souligné; du reste doctrine très solide, dans la ligne de Lallemant.

En 1672, Jean Crasset[140] éditait sa *Méthode d'oraison, avec une nouvelle forme de méditations:* ouvrage tout simple et tout pratique, cherchant à faciliter l'oraison malgré les empêchements, en suggérant des formes familières et affectives d'entretien avec Dieu; la manière qu'il propose est toute faite de brèves pensées et d'aspirations affectueuses, un peu dans le genre des livrets du P. Huby. Parmi ses nombreux autres écrits sont encore à rappeler le *Chrétien en solitude* (Paris, 1674), des *Considérations chrétiennes* pour tous les jours de l'année liturgique, en trois volumes, Paris, 1683, le livre sur la *Véritable dévotion envers la Sainte Vierge,* Paris, 1679, sur lequel nous aurons à revenir, des *Instructions spirituelles pour les malades,* 1680, et la *Douce et sainte mort,* 1686; en

---

Bon plaisir de Dieu et sur *la Simplicité évangélique;* cf. A. VALENSIN dans RAM., 2 (1921), p. 161-177, et DSp., I, 1200-1201. — Son frère Jean-Jérôme BAIOLE (1588-1604†1653) qui fut le directeur du saint évêque de Cahors Alain de Solminhac, publia des *Considérations ou méditations... pour tous les jours de l'an,* Poitiers, 1637; il écrivit aussi un opuscule: *Traité pour conduire les âmes à l'étroite union d'amour avec Dieu, pour les y maintenir et les y faire profiter,* qui parut anonyme à Paris en 1645, mais est sûrement de lui (DSP., I, 1202); la traduction italienne parue à Todi en 1672 fut mise à l'Index en 1689, au moment des controverses quiétistes, et le volume original y est encore.

140 1618-1638 † Paris 1692; SMV., II, 1623-1646, et l'Introduction à la réédition de la *Méthode d'oraison* par E. ROUPAIN, Paris, 1931; H. BREMOND, *Histoire...* V, 311-339 et VIII, 289-309. — Le célèbre humaniste François POMEY (1618-1636 † Lyon 1673) composa lui aussi un *Art de bien méditer,* Lyon, 1659, souvent réédité, et le compléta par les *Méditations de Dosithée,* Lyon, 1673, 5 vol.: il est beaucoup plus raisonnant que Crasset et, bien qu'il propose dans son Entretien 5, diverses manières de méditer « plus communes et propres à toutes sortes de personnes », c'est la méthode des trois puissances qui en fait est seule développée dans son livre.

1683 enfin la *Vie de Madame Hélyot,* dans laquelle il développe longuement ses propres idées sur la contemplation [141].

C'est aux principes de la direction des âmes que le P. François Guilloré [142] consacra son premier ouvrage, les *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* Nantes, 1668, et c'est au même sujet que se rapportent ses principaux écrits: *Les Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions,* Paris, 1673; *les Progrès de la vie spirituelle selon les divers états de l'âme,* Paris, 1675; *la Manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle,* Paris, 1675. Il est, en effet, avant tout un praticien et un théoricien de la direction spirituelle; très

---

141 Dans la réédition d'E. ROUPAIN, p. 261-280. — D'autres jésuites se sont efforcés eux aussi de faciliter aux âmes la familiarité avec Dieu: le P. Michel BOUTAULD, 1608-1625†1689, dans les *Conseils de la sagesse,* Paris, 1677, courtes méditations sur des versets des livres Sapientiaux, qui eurent un énorme succès; sa *Méthode pour converser avec Dieu,* Paris, 1684, fut mise à l'Index en 1723, mais la réédition de 1910 est formellement autorisée; SMV., II, 45-51; DSP. I, 1917. — Le P. Jérôme DE GONNELIEU, 1640-1657 † Paris 1715, est surtout connu comme traducteur de l'*Imitation de J. C.*; son traité *De la Présence de Dieu, qui renferme tous les principes de la vie intérieure,* Paris, 1703, est pratique, solide, mais bien moins personnel que celui de Cepari; de lui encore une *Méthode pour bien prier,* Paris, 1710 et divers recueils d'exercices et de pratiques pour la sanctification des actions quotidiennes; SMV., III, 1560-1567.

Serait encore à citer le P. Claude DELIDEL (1594-1611 † Rouen 1671) qui fut le maître de Pierre Corneille et publia une *Théologie des saints où sont représentés les mystères et les merveilles de la grâce,* 2 vol., Paris, 1668; d'un trait H. BREMOND, *Introd. à la Philosophie de la prière,* Paris, 1929, p. 113-114, l'a rangé parmi ses *ascéticistes*: il mérite certainement mieux que cette mention dédaigneuse; SMV. IV, 1807; — Le P. Philippe CHAHU (1602-1620 † Paris, 1679) ne donna dans sa *Science du salut,* Paris, 1655, qu'un fragment du grand ouvrage qu'il projetait et dont le volume publié ne contient qu'une partie sur les quatre prévues; il y est question de l'oraison, de la fuite du mal et de la poursuite du bien; on y notera en particulier ce qui est dit de l'esprit d'oraison et de « l'oraison de l'esprit »; DSP. II, 437.

142 Né en 1615, novice en 1638 sous Hayneufve qui sera aussi en 1651 son Instructeur du IIIe an, rencontre le P. Huby à Vannes, grand prédicateur et directeur, meurt à Paris en 1684; SMV., III, 1937-1940; H. BREMOND, *Histoire...,* V, 340-393; POURRAT, IV, 108-118; A. KLAAS dans RAM., 18 (1937), p. 359-378, et ibid., 18 (1937), p. 379-393 et 19 (1938), p. 171-185; 295-309, *Notes spirituelles et Lettres de direction* (tiré à part avec additions: *Un grand spirituel ... le P. Fr. Guilloré,* Toulouse, 1938); [De même A. KLAAS, *La doctrine spirituelle du P. Fr. Guilloré,* RAM., 24 (1948), p. 143-155]; sur le « bérullisme » de Guilloré voir A. POTTIER, *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels ...,* III, p. 256-288.

fin psychologue, d'une observation aigüe, il a pu être accusé d'avoir une préoccupation quasi maladive des illusions qu'il découvrait partout; il faut cependant noter, sans vouloir le justifier totalement, qu'il écrivait d'abord pour les directeurs, et non pour les dirigés, bien que ceux-ci évidemment ne se soient pas privés de lire ses livres qui eurent un succès considérable: l'éditeur Michallet, qui allait en 1688 publier les *Caractères* de la Bruyère, dut aussi multiplier les tirages de Guilloré. Très notable est chez celui-ci le souci d'adapter la direction aux tempéraments et aux états divers des âmes, tout en étant d'une façon générale très exigeant en fait de renoncement et de mort à soi-même [143].

Un souci analogue d'adaptation se retrouve dans les nombreux écrits consacrés par les jésuites français à promouvoir la sanctification des divers états de vie. Le plus connu est sans doute la *Cour sainte* de Nicolas Caussin [144], parue à Paris en 1625, 1629 et 1630, en trois volumes, sur l'institution chrétienne des grands, les divers états de la Cour, les maximes de la foi et l'empire sur les passions; enfin une galerie, sans cesse accrue dans les éditions successives, de personnages illustres ayant saintement vécu dans les cours; nous avons vu plus haut Caussin recueillir les principes de conduite de S. François de Sales, c'est de lui encore qu'il s'inspire dans tout ce livre, à la fois « optimiste et réaliste ».

C'est à un cercle beaucoup plus large que s'adresse Tho-

---

[143] Autres écrits: *Conférences spirituelles pour bien mourir à soi-même et pour bien aimer Jésus,* 2 vol., Paris, 1683; *Retraite pour les Dames,* Paris, 1684, très curieuse par les conseils concrets dont elle est pleine. Guilloré publia lui-même en 1684 une édition in-folio de ses *Œuvres spirituelles,* dans laquelle certains de ses ouvrages, notamment les *Conférences,* sont reproduits dans un ordre différent, cf. A. KLAAS, RAM., 19 (1938), p. 200-201. On sait aussi comment il fut accusé soit de rigorisme janséniste, soit, par les jansénistes, d'illuminisme quiétiste; en fait on trouve simplement chez lui les vues pessimistes sur la nature humaine communes à tant d'écrivains d'alors, et il met soigneusement ses lecteurs en garde contre les illusions de la passivité totale; cf. A. KLAAS, *Un grand spirituel...* p. 65-74.

[144] 1583-1607 † Paris, 1651; on sait comment nommé confesseur de Louis XIII il fut peu après exilé par Richelieu; DSP., II, 371-373 (M. OLPHE GALLIARD); SMV. III, 902-927. — Jacques LAMBERT, 1603-1620†1670, composa une *Philosophie de la Cour sainte,* Lyon, 1656; un autre Jacques LAMBERT, 1615-1632†1670 à Paris, écrivit *Le Bon pauvre,* Paris, 1653, pour les pauvres de l'église Saint-Louis.

mas Le Blanc[145], soit dans son principal ouvrage, *le Saint travail des mains, ou la manière de gagner le Ciel dans la pratique des actions manuelles*, Lyon, 1661, soit dans ses autres écrits comme le *Bon valet*, Dijon, 1660, le *Bon vigneron*, le *Bon cocher* et le *Bon laquais;* le *Bon riche et le bon pauvre*, Dijon, 1662; le *Bon écolier*, Paris, 1664; *la Direction et la consolation des personnes mariées, ou les moyens infaillibles de faire un mariage heureux d'un qui serait malheureux*, Paris, 1664 ... Lui aussi le P. Jacques Filère[146] composa toute une série de petits volumes: *les Saints devoirs des filles, des femmes et des veuves*, Lyon, 1656; *le Saint amour des maris et des femmes, des parents et des enfants* ... Lyon, 1656; le *Courtisan du Ciel* ... 1642. Souvent réimprimée fut la *Famille sainte, où il est traité des devoirs de toutes les personnes qui composent une famille*, publiée à Paris en 1644, par le P. Jean Cordier[147]. A Lille, Toussaint Bridoul[148] dédie « à toutes les Congrégations et à tous les corps des artisans » sa *Boutique sacrée des saints et vertueux artisans* (1650) où pour chaque métier il propose des exemples de saints avec une prière ou une pensée appropriée: aux sages-femmes, par exemple (p. 288) il rappelle que « Entre les femmes celle-là est la plus sage qui a moins de caquet et plus d'humilité ». Le P. Bernard Dangles[149] commença par publier en 1636 à Lyon une *Conduite assurée des âmes à leur perfection*, puis il compléta cet ouvrage général par une *Particulière conduite assurée à la perfection de chaque personne selon son état*, Paris 1638, à laquelle succédèrent une *Conduite de la jeunesse* (1639), une *Conduite des personnes mariées* (1641). Enfin le P. George Fournier[150]

---

145 1599-1617 † Reims 1669; rééditions et traductions du *Saint travail des mains*, Avignon et Lyon 1847, Innsbruck, 1881.

146 1578-1608 † Lyon 1658; il avait publié à Lyon en 1636, un ouvrage plus considérable et très curieux, *le Miroir sans tache, enrichi des merveilles de la nature dans les miroirs rapportées aux effets de la grâce, pour voir Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu* ...

147 1597-1619 † Dijon, 1673.

148 1595-1618 † Lille 1672; de lui aussi *L'illustre hôpital des pieux aveugles*, Lille, 1670, et nombre d'autres curieux ouvrages comme *L'école de l'Eucharistie établie sur le respect miraculeux que les bêtes, les oiseaux, les insectes ont rendu ... au S. Sacrement* ... Lille, 1672; Smv. II, 154-155.

149 1585-1610†1658, Smv., II, 1795.

150 1595-1619†1652; cf. RAM., 21 (1940), p. 187-210, où sont reproduites ses pages sur la *Dévotion des gens de mer*.

publiait en 1643 un volumineux traité d'*Hydrographie, contenant la Théorie et la Pratique de toutes les parties de la navigation,* y réservait une section entière à traiter de la Dévotion des gens de mer et de la manière de sanctifier leur vie.

Avec sa *Cour sainte,* Nicolas Caussin avait aussi composé une *Journée chrétienne,* Paris, 1628, qui n'eut guère moins de succès, et fut suivie de nombreuses Journées et Années du même genre. Ainsi le *Journal des Saints ou méditations pour tous les jours de l'année avec un abrégé de la vie des saints,* édité à Lyon en 1670 par Jean Grosez [151]; les *Pratiques de piété ou entretiens spirituels pour tous les jours de l'année, sur la conduite à la perfection, suivant l'usage du Bréviaire Romain,* par le P. Barthélemy Le Maistre [152], en quatre volumes, Lyon, 1678; les *Heures catholiques,* opposées par Jean Adam [153] aux *Heures* de Port-Royal; l'*Année chrétienne dont chaque jour est employé à honorer un saint et lire sa vie, à méditer une sentence, à pratiquer une vertu, à prier pour quelque bonne fin,* par le P. Amable Bonnefons [154], deux volumes, Paris, 1649; le *Saint Évangile expliqué en méditations pour chaque jour de l'année selon l'ordre de l'Église,* par le P. Antoine Boissieu [155], quatre volumes, Lyon, 1683; les *Pratiques chrétiennes pour les actions ordinaires de la vie,* Paris, 1676, du P. Pierre-Joseph d'Orléans [156]; enfin les *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois,* du P. Dominique Bouhours [157], si souvent reproduites malgré leur manque d'originalité et la froideur de leur style élégant.

Cette énumération, sommaire malgré sa longueur, peut se clore par le nom d'un prédicateur qui a une place importante

---

151 1642-1659 † Dôle 1718.

152 1642-1657 † 1679.

153 1605-1622 † 1684; DSp., I, 201.

154 1600-1618 † Paris 1653; il a composé beaucoup d'autres ouvrages de piété souvent réédités, entre autres des *Méditations* pour tous les jours de l'année, 1645; *la Croix perpétuelle ou passion de N. S. J. C. depuis son Incarnation jusqu'à la fin de sa vie,* Paris, 1651, traduction de la *Perpetua Crux Iesu Christi,* Bruxelles, 1648 du P. Josse Andries (1588-1606†1658). — Smv, I, 1732-1743; DSp. I, 1859.

155 1623-1643 † Lyon 1691; Smv. I, 1603-1606.

156 1641-1659†1698; outre des vies de saints, il publia aussi un abrégé fort répandu des Méditations de La Puente; Smv., V, 1937-1944.

157 1628-1644†1702; Smv. I, 1886-1920. — Un autre humaniste, le P. René Rapin a publié lui aussi un volume d'œuvres spirituelles (*Esprit du christianisme,* 1672; *Perfection du christianisme,* 1673 ...).

dans l'histoire de la spiritualité, Louis Bourdaloue [158]. Plus d'une fois, en effet, il a abordé dans ses sermons des questions relatives à la vie intérieure, par exemple dans son fameux sermon de 1688 sur la prière, où il met ses auditeurs en garde contre les tendances semi-quiétistes; mais en outre dans sa *Retraite*, ses *Exhortations* et ses *Pensées*, il traite ex professo la plupart des principales matières intéressant la vie spirituelle, si bien qu'on a pu en extraire un volume fort complet, où il prêche « une dévotion active, effective, par l'accomplissement des devoirs et l'exercice des vertus, mais aussi très intérieure, soigneusement défendue par le recueillement habituel, par la simplicité ... Il a une admiration émue, une sorte de dévotion, pour les œuvres de la grâce divine en nos âmes ... C'est la fidélité de plus en plus délicate à cette « conduite intérieure » du Saint-Esprit qui, sous le contrôle de la direction, amènera dans les âmes le règne de Dieu et couronnera l'œuvre commencée par l'« oblation de nous-mêmes » que Bourdaloue a placée à la base de la vie chrétienne » [159].

---

158 Né à Bourges en 1632, jésuite en 1648, meurt à Paris en 1703; de l'édition critique commencée par E. Griselle deux volumes seulement ont paru, Paris, 1919 et 1922; les autres éditions reproduisent le texte de l'édition du P. Bretonneau, Paris, 1707-1734. Sur sa doctrine spirituelle voir R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue*, Louvain, 1927; RAM. 10 (1929), p. 200-213; DSp., I, 1901-1905; et le volume de pages choisies, *Bourdaloue, doctrine spirituelle*, Paris (Maîtres spirituels), 1932.

159 DSp., I, 1904. — Bien que Théophile Raynaud (1587-1602 † Lyon 1663) ait fait peu de place aux questions de spiritualité dans son activité de polygraphe, on ne peut pas omettre de mentionner ici ses curieux *Heteroclita spiritualia et anomala pietatis*, Grenoble, 1646.



CHAPITRE IX

MOUVEMENTS SPIRITUELS ET CONTROVERSES

La Communion fréquente

Au moment même où naissait la Compagnie, un mouvement se dessinait déjà pour porter les âmes pieuses à un usage plus fréquent de la sainte Communion, mouvement qui, dès le début, rencontra l'opposition de la force d'inertie chez trop de prêtres routiniers ou paresseux et de certains préjugés d'apparence plus doctrinale chez pas mal de théologiens. Quelle fut la part de la Compagnie dans ce mouvement et dans ces controverses?

S. Ignace, nous l'avons vu, communiait à Manrèse tous les dimanches [1]: à ce moment là, 1523, c'était pour un laïque chose extraordinaire; nous savons par son propre témoignage qu'à Alcalá, en 1526, lui et ses compagnons d'alors rencontraient des difficultés pour se faire donner la communion tous les huit jours [2]. Laínez de son côté atteste que les premiers compagnons restés à Paris en 1535 après le départ d'Ignace, usaient de la communion « fréquente » et plus loin il précise que, durant leur voyage vers l'Italie à la fin de 1536, ceux qui étaient déjà prêtres célébraient tous les jours et les autres communiaient de même quotidiennement [3]. Dans les *Exercices,* la deuxième des « Règles pour penser avec l'Église » (n. 354) recommande de louer la Communion « de tous les mois, et encore bien mieux de tous les huit jours, avec les conditions requises »; et, en effet, dans les recommandations

---

[1] Gonzales de Camara, *Acta,* n. 21, MHSI, *Scr. de S. Ignat.,* I, p. 50; *Fontes Narr.* I, p. 392.

[2] *Ibid.,* n. 59, *Scr.* I, p. 71; *Fontes Narr.* I, p. 444.

[3] *Scr. de S. Ign.,* I, p. 111; 113; *Fontes Narr.* I, p. 102, 106.

pour persévérer telles que John Helyar les recueillit d'Ignace à Venise en 1536, figure pour les laïques celle de la communion de tous les huit jours [4]. Écrivant en 1540 à ses compatriotes d'Azpeitia [5], le saint leur recommande d'être fidèles au règlement donné par lui à la confrérie chargée d'honorer le Saint Sacrement et prescrivant aux confrères la communion mensuelle, et se servant des paroles de Gennade alors communément attribuées à S. Augustin, il insinue une exhortation à la communion hebdomadaire [6]. Cette même année 1540 Pierre Favre insère parmi les règles données à une confrérie de Parme, la prescription de se confesser et de communier « au moins une fois chaque semaine » [7]. Écrivant à la sœur Térèse Rejadella à Barcelone, le 15 novembre 1543, Ignace, qui connaissait les dispositions de sa correspondante, va plus loin et lui permet, lui recommande même, la communion quotidienne, pourvu que, étant en état de grâce, elle se rende compte qu'elle y trouve profit pour son âme [8].

Pour ce qui est des membres de la Compagnie, des étudiants en particulier, la première ébauche de règlement pour les Collèges, en 1541 [9], impose à ces étudiants la confession tous les huit jours et la communion tous les quinze ou tous les huit jours, comme il paraîtra mieux au supérieur, « selon la diversité des personnes, des usages et des lieux, pour une plus grande édification de tous »; le même texte est maintenu en 1544; en 1546 les *Constitutiones scholasticorum* prescrivent la communion hebdomadaire, accordent facilement une seconde confession par semaine, mais sont plus difficiles pour une seconde communion, les scolastiques devant réserver leurs forces pour le travail nécessaire des études [10]. C'est la même

---

4 MHSI., *Exercitia*, p. 644.

5 MHSI., *Epist. S. Ignat.*, I, 164.

6 « Quotidie Eucharistiae communionem percipere nec laudo, nec vitupero. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens in affectu peccandi non sit ». GENNADIUS, *de Ecclesiasticis dogmatibus*, 23, parmi les *Ps. Augustiniana*, PL. 42, 1117; texte original dans JOURN. OF THEOL. STUDIES, t. 7 (1905) p. 94.

7 MHSI., *Mon. Fabri*, p. 42: « Non vogliate anco mai mancare di confessarvi et communicarvi almeno ogni settimana una volta »; cf. DUDON, *Sur une règle pour la communion fréquente donnée à Parme en 1540*, Recherches de sc. religieuse 1 (1910), p. 177.

8 *Epist. S. Ign.*, I, 275.

9 MHSI., *Constitutiones S. I.*, I, p. 58, n. 14 (8).

10 *Ibid.*, p. 175; cf. p. 258, *Statuta* pour Bologne: communion tous les dimanches.

mesure générale qui passera dans le texte définitif des Constitutions, avec quelques nuances suivant qu'il s'agit de ceux qui sont en probation ou des étudiants [11].

Sur la communion des laïques en dehors de la Compagnie, nous avons la pensée très nette d'Ignace dans deux lettres de février 1554, écrites en son nom par Polanco au supérieur de Modène: il ne convient pas de pousser hommes et femmes à la communion quotidienne, bien qu'on puisse la permettre à quelques-uns, très bons et très dévots; plus facilement on peut accorder une seconde communion par semaine en plus du dimanche, surtout à l'occasion des fêtes; pour ceux qu'on trouve déjà habitués à communier tous les jours ou plusieurs fois par semaine, ne pas les inquiéter; s'ils demandent conseil, leur répondre suivant les indications données; si l'on constate chez eux des dispositions incompatibles avec cette fréquence de communion et qu'on espère voir le conseil de communier moins souvent bien accepté, on peut le leur donner; en tout cas agir avec discrétion [12].

Ces conseils et cette pratique s'écartaient nettement de l'usage général du siècle précédent qui, pour les laïques, même pieux, ne dépassait pas trois ou quatre communions par an [13]; mais on ne peut attribuer aux premiers jésuites l'initiative du mouvement en faveur d'une réception plus fréquente de la Sainte Eucharistie: S. Antonin de Florence et Savonarole ainsi que les Compagnies du Divin Amour, pour ne parler que de l'Italie, avaient déjà esquissé une campagne

---

11 *Constit.*, III, c. 1, n. 11, pour ceux qui sont en probation, confession et communion *au moins* tous les huit jours « nisi aliqua de causa aliud superiori videretur »; pour les étudiants, IV, c. 4, n. 3, c'est tous les huit jours, avec la déclaration B: « Communier plus souvent que tous les huit jours n'est à permettre que pour raisons particulières, et en tenant compte de la nécessité plutôt que de la dévotion »; pour les religieux formés, VI, c. 3, n. 2, on se borne à recommander la fréquentation des sacrements et à prescrire que la communion, comme la célébration de la Messe pour les prêtres, ne se diffère pas au delà de huit jours.

12 *Epist. S. Ignat.*, VI, p. 269 et 281; voir aussi la lettre à Doménech du 1er février 1554.

13 Sur la pratique de la communion au moyen âge, voir avant tout P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938; pour le XVIe siècle et les débuts de la Compagnie, Tacchi Venturi, I (2e éd., 1930), 1, p. 249-290; J. Aicardo, *Comentario*, IV (1924), p. 291-330; P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, Paris, 1910; *S. Ignace de Loyola* (1934), p. 567-574; RAM., 14 (1933), p. 33-45.

dans ce sens, continuée activement par les groupes de prêtres réformés du début du XVIe siècle: dès avant 1540, S. Antoine Marie Zaccaria prescrit dans ses premières « Constitutions » aux siens non encore prêtres de communier « au moins tous les dimanches et jours de fête [14] ». Mais, si les jésuites ne furent pas les initiateurs du mouvement, ils le soutinrent vigoureusement dès le début et l'une des toutes premières manifestations de leur activité littéraire fut pour le défendre contre les résistances qu'il rencontrait [15].

En 1554, au moment où paraissait le *Breve directorium* de Polanco sur la manière d'entendre les confessions, Ignace demandait à Oviedo et à Salmerón de préparer un directoire eucharistique: ni l'un ni l'autre ne conduisit complètement le travail à terme [16] et ce fut Christophe de Madrid qui fut chargé de revoir le bref traité composé par Salmerón en quelques jours: l'écrit circula d'abord manuscrit, fut imprimé une première fois au début de 1556 à Naples par des personnes pieuses un peu pressées, puis à Rome, après une révision plus complète et sous le nom de Madrid, au début de 1557 avec le titre de *Libellus de frequenti usu sacramenti Eucharistiae* [17]. L'auteur, tout en louant en principe la communion quotidienne, n'aborde cependant pas directement la question de sa

---

[14] O. PREMOLI, *Storia dei Barnabiti nel 500*, Rome, 1913, p. 426.

[15] Sur ces oppositions voir quelques détails dans TACCHI VENTURI, *loc. cit.* p. 278-280 et P. DUDON, dans AHSI, 2 (1933), p. 259.

[16] Au t. IX de ses *Commentarii* (Cologne, 1604), à propos du Discours après la Cène, SALMERÓN traite longuement de l'Eucharistie, de la Communion et de ses fruits; en particulier le tractatus XLI est consacré à la question: « Num sit fructuosius frequenter aut raro accedere ad Sacramentum Eucharistiae participandum? » et le tr. XLII réfute les objections contre la Communion fréquente: comme le pense le P. DUDON (RAM. 1933, p. 40) nous pouvons retrouver là les éléments de l'opuscule ébauché par Salmerón en 1554.

[17] Christophe de Madrid, reçu par Ignace en 1550 âgé déjà de 47 ans, devint immédiatement un des hommes de confiance sur lesquels le saint, malade, se déchargea d'une grande partie des affaires; il mourut en 1573; son *Libellus* a été réédité en 1909 par le P. BOCK à Vienne, et en 1910 à Paris par le P. DUDON, *Pour la Communion fréquente et quotidienne*, p. 221-283, avec traduction p. 76 ss.; sur la composition du livre, cf. *ibid.*, Introduction, et AHSI, 2 (1933), p. 259-261, où un lapsus est à corriger: l'ébauche de Salmerón est non de 1555, mais de 1554, comme en font foi les lettres citées de Polanco (*Epist. S. Ign.*, VII, 169 et 219): c'est en juin 1554 qu'Ignace fait demander le travail, envoyé déjà à Rome par Salmerón avant le 7 juillet, où il est communiqué à Fr. Palmio.

pratique: ce qu'il entreprend de prouver, c'est que, pour quiconque s'approche de la communion avec les dispositions nécessaires, il vaut mieux communier tous les huit jours que s'en abstenir; position encore moyenne, qui ne va pas jusqu'au bout des arguments apportés, lesquels concluraient à la communion quotidienne, mais qui était déjà un progrès immense sur la pratique des âges précédents.

Plus catégorique avait été quelques années plus tôt, en 1551, le fougueux Bobadilla, dans une consultation qui circula alors manuscrite, mais n'a été imprimée que récemment par le P. Dudon [18]: un archiprêtre lui avait demandé si un évêque pouvait fixer pour ses diocésains un nombre maximum de communions chaque année? Bobadilla ne s'arrête pas au moyen terme de la communion hebdomadaire, il adopte la formule « fréquente et quotidienne », et, devant les recommandations du Christ et l'enseignement des Pères, refuse d'admettre aucune limitation a priori.

On peut donc dire avec le P. Dudon [19] que la communion même quotidienne est « dans la perspective du zèle d'Ignace » et de ses premiers disciples, encore qu'ils ne marchent qu'avec prudence vers un tel but et s'estiment obligés de tenir compte de l'ambiance au milieu de laquelle s'exerce leur apostolat. Celui-ci n'en est pas moins très actif, parmi les prédicateurs et missionnaires, en faveur d'une réception plus fréquente de l'Eucharistie: certains avaient été formés à cette pratique avant même d'entrer dans la Compagnie comme Gaspar Loarte, disciple du Bx Jean d'Avila; dès 1554, à Naples, le P. Jean-François Araldo fondait « avec la bénédiction du P. Ignace, général » une compagnie de la Vénération du T. S. Sacrement, et comme lui Landini, Androzio se faisaient dans leurs missions

---

[18] *Libellus de laudabili et fructuosa, frequenti aut quotidiana sacrosanctae Eucharistiae sumptione,* signalé et analysé dans les Rech. de Sc. Relig. 6 (1916), p. 34-50 par le P. Dudon, et publié par lui dans l'AHSI., 2 (1933), p. 266-279.

Un autre document intéressant sur les difficultés que rencontrèrent les premiers jésuites dans leur propagande pour la communion fréquente est le petit dossier publié dans les MHSI, sur les attaques dont fut l'objet à Matelica, en 1556, le P. Emmanuel Gómez de Montemayor pour avoir permis aux fidèles de communier après usage du mariage; Gómez fut du reste énergiquement défendu par l'évêque de Camerino dont dépendait Matelica; *Ep. Mixtae,* V, 395-402.

[19] RAM., 1933, p. 45.

les propagateurs de la communion fréquente[20]. Androzio avait composé lui aussi un petit traité *della Frequenza della communione,* que le P. Adorno publia en 1579 avec les autres œuvres spirituelles du même père: celui-ci n'y touche pas la question du degré de fréquence: il se contente de mettre en lumière les motifs de cette fréquence en général, de répondre aux objections et d'insister sur la ferveur de la préparation.

La campagne menée ainsi par les jésuites de concert avec les autres sociétés de prêtres comme les barnabites, les théatins, les oratoriens, porta ses fruits, et des fruits durables, encore que tous ne la menassent peut-être pas avec la prudence de Madrid et d'Androzio, et que par suite il y eût des exagérations et des abus, comme ceux que critiquera à Naples en 1590 le P. Emeric de Bonis[21]. De là, en plus des oppositions purement routinières, des réactions comme celle de l'évêque de Brescia qui, en 1586, écrit à la Congrégation du Concile[22] en se plaignant que, dans son diocèse, on voit des personnes mariées, plongées dans les affaires temporelles, communier tous les jours en ne menant pas une vie plus édifiante que les autres, que dans les couvents les religieuses sont divisées, les unes voulant communier tous les jours, les autres croyant devoir s'en tenir aux communions fixées par la règle: il demandait en conséquence de pouvoir fixer, aussi bien aux séculiers qu'aux religieuses, une mesure de communions ... La Congrégation, on le sait, répondit le 24 janvier 1587, se refusant à toute mesure générale et remettant aux confesseurs et directeurs de déterminer ce qui convenait à chaque âme: c'est

---

20 TACCHI VENTURI, I, 1, p. 268; 279. On sait que Jean d'Avila fut en Espagne, avec Louis de Grenade, un des principaux apôtres de la communion fréquente.

21 Le *Trattato del Santissimo Sacramento et del modo di riceverlo fruttuosamente,* publié par De Bonis (entré en 1550, mort à Naples en 1591) sera plus tard exploité par Arnauld et ses partisans; en 1671, l'imprimeur gantois D'Erckel, qui devait éditer en 1673 les fameux *Monita salutaria* de Widenfeld, publiait quelques pages de De Bonis sous le titre: *Avis salutaires contre plusieurs abus qui se commettent dans la confession et la communion* (in-12°, de 36 pages, tandis que le livre complet en a 240); en fait les uns et les autres isoleront la partie de l'ouvrage où De Bonis dénonce des abus réels, en laissant tomber toute la doctrine positive.

22 Sa lettre dans Analecta Iuris Pontif., t. VII, p. 782, suivie de deux *vota* des consulteurs et de la réponse de la Congrégation, 784-790; la réponse dans mes *Documenta Christ. perfect.,* n. 432.

la réponse même que Bobadilla avait faite dans un cas identique.

Ce sont ces controverses qui expliquent la position réservée, timide même, de la 26e parmi les *Règles des prêtres de la Compagnie:* « C'est une chose pieuse d'exhorter les fidèles à communier fréquemment; les prêtres doivent cependant avertir ceux qu'ils voient portés à le faire, de ne pas s'approcher de l'Eucharistie plus souvent que tous les huit jours, surtout s'ils sont mariés »[23]. Dans une Ordonnance de 1594, Aquaviva commente cette règle en disant que les prêtres ne pourront pas sans permission du Provincial permettre à leurs pénitents de communier deux fois par semaine, ajoutant que « avec ceux qui sont déjà habitués à communier plus souvent, on procure ce qui pourra être suavement obtenu »[24]. Sollicité en 1613 par le bénédictin espagnol Marcilla d'abroger ces dispositions, Aquaviva lui fit répondre par le P. de la Puente en maintenant cette règle comme plus sage[25]. C'est dans le même sens, et en se référant expressément à ces instructions, que Jean de Lugo, en 1636, dans son *de Eucharistia* concluera sa Dispute XVII: « Faut-il conseiller à tous les fidèles sans distinction l'usage quotidien de l'Eucharistie? » Il répond que la communion quotidienne « ne convient pas et n'est pas plus utile à tous les justes indifféremment, quel que soit leur état de vie, bien que du reste elle ne leur soit pas défendue; pour ne pas se tromper en cela, ils devront s'en tenir au jugement d'un prudent confesseur qui déterminera ce qui est le mieux

---

23 Cette règle ne semble pas antérieure à 1567; elle figure dans le recueil de *Règles* édité par Mercurian en 1580; DUDON, RAM., 1933, p. 38.

24 *Ordin. Gen.*, c. 2, n. 7, *Institut.*, III, p. 260.

25 LUGO, *de Eucharistia,* Disp. XVII, sect. 1, n. 15; cf. DUDON, RAM., 1933, p. 38. — LA PUENTE lui-même dans son livre *De la Perfección del Christiano en todos sus estados* (1612), t. I, tr. 4, c. 6, distingue une vocation générale de tous à la communion fréquente et quotidienne et une vocation spéciale suivant les circonstances et les dispositions de chacun; pour celle-ci, il suit la règle 26, en la restreignant plutôt encore: tous les huit jours pour les personnes ferventes (surtout non mariées); 3 ou 4 fois par semaine pour les personnes d'une vertu « tout à fait excellente »; quotidienne pour quelques rares personnes non mariées; pour la masse tous les 15 jours ou tous les mois, en remettant la chose au confesseur. — L. LALLEMANT, *Doctrine spir.,* II, sect. 1, c. 2, a. 1, ne fait que toucher la question en passant, mais le principe de la communion quotidienne avec la préparation suffisante est nettement affirmé par lui.

pour chacun en tenant compte de toutes les circonstances »[26]. Suárez auparavant avait conclu dans le même sens: après avoir rappelé l'impossibilité de poser une règle applicable à tous les cas, il ajoutait à titre d'indication: « Il semble qu'il ne convienne que rarement de conseiller à quelqu'un comme mesure habituelle la communion plus fréquente que tous les huit jours »[27]. Cette position sera celle de la masse des jésuites, entendue, suivant les tempéraments, avec plus ou moins de facilité à admettre les exceptions prévues d'une communion plus fréquente. Arias, dans son traité paru en 1588 sur le *Bon usage des Sacrements*, recommande la fréquence tout en insistant sur la modération et l'obéissance au confesseur; la communion hebdomadaire lui semble pouvoir être permise généralement aux âmes bonnes; deux fois par semaine aux personnes recueillies et ferventes; la communion quotidienne très rarement et seulement à des personnes très humbles[28]. Pinelli en 1599 conseille tous les huit jours[29]; Suffren, en 1641, à la veille de la *Fréquente* d'Arnaud, après avoir insisté sur les avantages de la fréquence et la nécessité d'une fervente préparation, estime que la communion quotidienne doit être très rare, peu encore pourront la faire plusieurs fois la semaine; on peut la permettre tous les huit jours et pour les fêtes aux gens mariés et a fortiori aux autres; la communion mensuelle est un minimum pour les personnes pieuses[30]. Il paraît indéniable que cette position prise unanimement par les jésuites soit la suite des prescriptions de la Règle 26 des Prêtres citée plus haut et de l'ordonnance d'Aquaviva, et en particulier de la forme négative de ces prescriptions: peut-être une forme moins rigide eut-elle permis à la doctrine de se développer avec plus de souplesse et de nuances, tout en restant parfaitement prudente; il faut avouer cependant que les polémiques déjà ouvertes, et celles qui vont se déchaîner

---

26 *De Eucharistia,* Disp. XVII, n. 8.

27 *De Sacramentis,* Disp. 69, sect. 4, n. 7; Vázquez, *in III,* Disp. 214, n. 28, ne fait qu'effleurer la question, dans le même sens du reste.

28 C. 18-23 (à la fin du volume de l'*Aprovechamiento espiritual*); cf. les ch. 13-17, sur les conditions d'une communion fructueuse.

29 *Dialogus de SSma Comunione inter hominem mundanum et spiritualem,* p. 96 (Cologne, 1599, à la suite des *Piae meditationes de SS. Sacr. Eucharistiae*).

30 *Année chrétienne,* t. I, 2e volume, IIIe partie, § 7-8 (éd. 1641, p. 322-337).

autour du prétendu laxisme des jésuites, leur auraient rendu impossible à tenir une position plus hardie en faveur de la communion fréquente, comme le P. Pichon l'expérimentera au siècle suivant, et que ce ne fut pas déjà un petit mérite que de maintenir, non seulement en théorie, mais en pratique, une mesure de communions qui peut aujourd'hui nous sembler timide, après les directions de Pie X, qui alors cependant constituait un progrès considérable de la piété chrétienne, eu égard surtout au nombre de fidèles amenés à y participer [31].

On sait comment, en août 1643, c'est à l'occasion d'une note manuscrite du P. de Sesmaisons, jésuite, défendant la direction donnée par lui à la marquise de Sablé, qu'Arnauld publia son fameux ouvrage sur la *Fréquente communion.* Comme on l'a montré, le P. de Sesmaisons ne faisait que résumer timidement le VII[e] traité de la célèbre *Instrucción de los sacerdotes* d'Antoine de Molina, publiée en 1608 et traduite en français dès 1610; le chartreux espagnol lui, comme plusieurs de ses compatriotes, allait résolument jusqu'au bout des principes, et conseillait largement la communion quotidienne. Que le livre d'Arnauld, en dépit de ses formes enveloppées et des autorités dont il cherchait à se couvrir, allât en définitive à miner la pratique de toute communion un peu fréquente et à détourner les fidèles de la réception de l'Eucharistie sous prétexte de respect [32], c'est ce que comprit im-

---

31 En 1632, à Cologne où il enseignait, le jésuite espagnol Jean PERLIN (1574-1588†1638) publiait un volume assez considérable *Sacrum convivium, hoc est de frequentia et usu S. Eucharistiae.* — Louis DE LA PALMA avait laissé manuscrit un traité « *de l'usage et de l'abus de la sainte Communion* » qui fut traduit et publié en flamand par le P. Nicaise BONAERT en 1662 (SMV. I, 1688). — Signalons enfin l'adaptation du traité d'Androzio par le P. Thomas EVERARD sous le titre: *Certains devout considerations of frequenting the bl. Sacrament,* S. Omer, 1618, et la *Práctica de la frequente Comunión y confesión* publiée à Mexico en 1665 par Antoine NUÑEZ DE MIRANDA (1618-1638†1695).

32 H. BREMOND dans le tome IX de son *Histoire,* a soutenu la gageure de prouver que la doctrine d'Arnauld sur la communion n'est en somme que celle de Charles Borromée, de François de Sales et des jésuites ses contemporains, autrement dit la doctrine courante à son époque: une réponse décisive lui a été faite par le P. P. DUDON, *Sur la Fréquente d'Arnauld,* dans RAM., 13 (1932), p. 337-356; 14 (1933), p. 27-50. — Arnauld avait invoqué dans la controverse l'autorité du jésuite Fernand Chirino de Salazar (1576-1592†1646; cf. ASTRAIN, V, p. 217-222) dont le traité *Práctica de la frecuencia de la sagrada comunión.* paru à Madrid en

médiatement Denys Petau qui, dès 1644, employa toute son érudition et son sens théologique à réfuter la *Fréquente* dans son gros volume *De la pénitence publique et de la préparation à la Communion,* auquel Arnauld essaya en vain d'opposer une réponse dans sa *Tradition de l'Église sur le sujet de la Pénitence et de la Communion,* Paris, 1644. Nous n'avons pas à entrer ici dans le détail de cette discussion théologique: mais il est hors de doute que jansénistes et jansénisants firent que, sur ce terrain, leurs adversaires les plus décidés comme les jésuites durent tenir des abus possibles et réels de la communion quotidienne un compte sans proportion avec l'étendue vraie de ces abus; les principes généraux seront maintenus très exactement dans la réponse où, sous Innocent XI, la Congrégation du Concile reprendra les directions données sous Sixte V en 1587 et se contentera d'y ajouter la condamnation des abus manifestes qui lui étaient signalés; mais la pratique et les conseils des auteurs spirituels resteront bien plus timides que ne l'avaient été au XVIe siècle Madrid et Salmerón. Le P. Luc Vaubert, par exemple, dans son *Traité de la communion ou conduite pour communier saintement,* traite en vingt questions du fréquent usage de la communion, il accumule les arguments en faveur de la fréquence, distingue soigneusement les dispositions nécessaires et celles de bienséance, mais ne se prononce pas catégoriquement sur le degré de fréquence et ne tire pas la conséquence qu'appelleraient ses prémisses sur l'utilité de la communion quotidienne [33].

1622, avait été traduit en français par le Dominicain Jean Guillot, en 1624 (SMV. II, 1150): comme l'ont montré PETAU dans sa réponse (l. 5, c. 4-7) et après lui le P. DUDON (RAM., 1933, p. 36-39), si la position de Salazar diffère de celle de Madrid, elle diffère encore plus de celle d'Arnauld: en fait, s'appuyant sur « les traditions de son ordre », c'est-à-dire la règle 26 des Prêtres, il attaque les partisans de la communion quotidienne pour tous les justes en général.

[33] Paris, 1704, IVe partie, ch. 4; on trouvera une position analogue chez le P. CAMARET, *Pur et parfait christianisme,* Paris, 1677, t. III, 6e Discours, c. 2, où il distingue lui aussi les préparations nécessaires et celles de perfection. — En 1716, le célèbre P. Gabriel DANIEL (1649-1667†1728) dans une *Lettre touchant la fréquente communion à un homme du monde qui s'est mis dans le bien* (*Recueil de divers ouvrages ... du P. G. D.,* Paris 1724, t. 3, p. 509-532), réfute les jansénistes avec les arguments classiques, mais sans oser aller au-delà de tous les huit ou quinze jours. De même le P. Martin PALLU dans son volume *Du saint usage des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie,* Paris, 1739, qui ne suscita

Plus hardi était le P. Jean Pichon. Ce zélé missionnaire, déjà connu par ses attaques contre le jansénisme et sa propagande pour la communion fréquente, publia à Paris, en 1745, un volume sous forme de vingt entretiens touchant l'*Esprit de Jésus-Christ et de l'Église sur la fréquente communion.* Il y prenait à partie le livre d'Arnauld et y poussait les chrétiens à la communion fréquente et quotidienne, voulue par Notre-Seigneur pour tous ceux qui, étant en état de grâce, sont dans les conditions nécessaires pour recevoir fructueusement son corps et son sang. Dans son Entretien 19, il faisait un pas de plus et enseignait que la Communion fréquente était non seulement permise et désirée par le Christ, mais même dans certains cas commandée par lui comme étant le seul moyen pour l'âme de se conserver en état de grâce [34]. A son apparition le livre reçut de chaleureuses approbations [35] et souleva aussi de vives critiques, dans les milieux jansénistes naturellement, mais encore parmi des prélats notoirement antijansénistes comme Languet, le biographe de sainte Marguerite-Marie; si bien que le 24 juillet 1748, l'auteur envoyait à l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, une lettre dans laquelle il rétractait et désavouait son ouvrage, annonçant qu'une nouvelle édition « revue par des yeux éclairés et retouchée par des mains habiles » était prête depuis août 1747 et aurait déjà été publiée sans « quelques difficultés » imprévues [36]. Cette édition corrigée, qui existe encore dans la Bibliothèque du Scolasticat d'Enghien, ne fut jamais imprimée:

---

aucune controverse. Identique avait été la position de Bourdaloue (R. DAESCHLER, *La spiritualité de Bourdaloue,* Louvain, 1927, p. 175 ss.).

[34] Jean Pichon, né à Lyon en 1683, jésuite en 1697, mort en 1751 au cours d'une mission à Sion en Valais. Sur le livre et toute l'affaire voir la série d'articles du P. DUDON, *Le livre du P. Pichon sur la communion fréquente* dans Rech. de Sc. Relig., 6 (1916), p. 513-530; 7 (1917) p. 110-135; 289-303; 507-519; 8 (1918), p. 102-122; 256-265; 415-417; 9 (1919), p. 243-254; cf. aussi J. CARREYRE dans DTC., XII, 1610-1611.

[35] Parmi ces approbations qu'on trouve imprimées sur des feuilles volantes et ajoutées en tête de certains exemplaires, la plus intéressante et la plus curieuse est sûrement celle que le Nonce Durini, le 25 août 1746, transmettait à l'auteur de la part de Benoît XIV lui-même, qui avait lu le livre « avec tout le plaisir possible, l'ayant trouvé plein de piété et de sentiments très catholiques ». Cette lettre se trouve dans l'exemplaire de Pichon de la Bibliothèque de l'Université Grégorienne à Rome; cf. P. DUDON, RAM., 1940, p. 177-186.

[36] Le texte de la rétractation dans DUDON, *loc. cit.,* 1917, p. 127-128; analyse de l'édition revue, *ibid.,* 1917, p. 507-519.

on y avait adouci la vivacité des attaques contre Arnauld, mais surtout, sans renoncer à la doctrine de la communion quotidienne, qui reste directement encouragée dans les mêmes conditions que par la première édition, on supprime cependant presque partout le qualificatif de « quotidienne » qui auparavant venait continuellement s'accoler à celui de « fréquente » dans tous les passages où celle-ci était recommandée; enfin au lieu de dire que la communion fréquente est parfois « voulue et commandée » par le Christ, on se contente du mot « désirée ». Pourquoi cette édition corrigée ne parut-elle pas? Un décret de l'Inquisition du 19 février 1746 avait arrêté d'autorité la violente polémique de pamphlets qui avait suivi les attaques de Concina contre un petit volume du jésuite vénitien Benzi et la condamnation de celui-ci par le Saint-Office en 1744 [37]: manifestement, au milieu de la campagne menée avec acharnement en France et en Italie contre la Compagnie et ses doctrines, les supérieurs ont redouté de voir s'ouvrir autour de cette réédition une nouvelle pénible controverse et ont cherché à faire tomber l'affaire en ne laissant pas réimprimer le livre. Celui-ci n'échappa cependant pas à la condamnation: le 16 décembre 1748, après examen de deux consulteurs qui trouvèrent la doctrine de Pichon en désaccord avec le décret d'Innocent XI sur la Communion fréquente, désaccord qui impressionna vivement Benoît XIV, le volume était mis à l'Index, où il figure encore [38].

La même année que le livre de Pichon, en 1745, paraissait à Rome le second volume du grand ouvrage du P. Emmanuel de la Reguera, *Praxis theologiae mysticae,* dans lequel était traitée à fond la question de la communion fréquente [39]. Sa position est nuancée et intéressante: il établit en principe

---

[37] Sur toute cette affaire de Benzi, voir F. REUSCH, *Der Index,* Bonn, 1885, II, 816-820 et L. v. PASTOR, *Gesch. der Päpste,* XVI, 1, p. 247 ss.

[38] Sur les circonstance de cette condamnation voir DUDON, *loc. cit.,* 1917, p. 507 ss.; faut-il, avec J. CARREYRE, DTC., XII, 1611, conclure, du fait que le livre n'a pas été retiré de l'Index après les décrets de Pie X, que sa doctrine reste encore aujourd'hui répréhensible? Je ne le crois pas: cela veut simplement dire que personne ne s'est chargé d'engager les procédures compliquées que suppose un tel retrait; et étant donné que plus d'une expression de Pichon avait vraiment besoin d'être nuancée ou précisée, le mieux serait sans doute de publier, avec les permissions nécessaires, l'édition revue encore inédite.

[39] *Praxis theologiae mysticae,* t. II, Rome, 1745, lib. VIII, q. 3, p. 440-468.

que la communion fréquente convient même à ceux qui ne sont pas en état de perfection (n. 311); la communion quotidienne ne convient pas à tous les justes indistinctement, mais à ceux qui sont dans un état ou un degré de particulière perfection (n. 347); on ne peut cependant pas en exclure d'une façon générale les laïques, même mariés ou adonnés au commerce, mais on doit les y admettre s'ils se trouvent à un degré spirituel de perfection et si aucune circonstance extérieure ne s'y oppose (n. 382); c'est à la conscience de chacun de juger de ces dispositions, sous le contrôle cependant du Père spirituel (n. 386); pour la communion hebdomadaire il est très large (n. 399) et à ceux mêmes qui retombent dans des péchés graves une « fréquence modérée » est utile (n. 408). Nous sommes loin, on le voit, de la pratique janséniste. Très semblable est l'enseignement du grand missionnaire espagnol Pierre de Calatayud, dans les directions données à la même époque aux prêtres des paroisses qu'il évangélisait [40]: il affirme explicitement le principe de la licéité et utilité de la communion quotidienne pour qui est en état de grâce, tout en ajoutant dans la pratique pas mal de réserves et en renvoyant au jugement du confesseur. A la veille de la suppression de la Compagnie, la communion même quotidienne reste donc pour les jésuites, là du moins où ils peuvent parler librement sans risquer de heurter trop violemment une opinion influencée par le rigorisme jansénisant, une perspective souvent prochaine; et là où ils se sont crus obligés à ne pas dépasser notablement la perspective de la communion hebdomadaire, il leur reste le mérite, en face de ce même rigorisme desséchant, d'avoir maintenu en fait très large, dans les milieux de congréganistes et autres sur lesquels ils pouvaient agir, la pratique de cette communion hebdomadaire, comme dans les milieux plus étendus des masses populaires de grandes villes ils organisaient ces communions mensuelles par milliers que, aujourd'hui encore, nous regardons, là où elles peuvent se réaliser, comme un très notable succès apostolique [41].

---

40 *Doctrinas practicas*, p. III, tr. 3, doctr. 3, n. 3 (Logroño, 1754; dans la réédition de Madrid, 1799, t. 7, p. 142-150). — Signalons encore *A treatise on frequent Communion*, publié à Londres en 1780 et dédié à Challoner par le P. Alexandre Clinton (1730-1749†1806).

41 Un ancien jésuite se fit en 1790, à Venise, l'historien d'une autre controverse eucharistique tranchée par Benoît XIV, en 1742, peu avant

Les grandes dévotions

Comme le zèle pour la fréquentation des sacrements, c'est aussi de S. Ignace même que vient chez les jésuites la ferveur de dévotion envers la Sainte Vierge: les grâces reçues d'elle à Loyola, à Montserrat et à Manrèse, ne sont-elles pas le point de départ de toute l'ascension spirituelle du saint? Nous avons déjà parlé de ce qui a été la forme principale sous laquelle la Compagnie a pratiqué et fait pratiquer cette dévotion à Marie, les Congrégations en son honneur: il nous reste à indiquer ici brièvement la part prise par les jésuites dans le développement interne de la dévotion sur le plan proprement spirituel; il y aurait, en effet, beaucoup à ajouter sur le plan théologique, dogmatique, en particulier au sujet de leur action en faveur de la doctrine de l'Immaculée Conception.

Charles Flachaire, dans son livre par ailleurs si intéressant, sur *la Dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVIIe siècle* [42], est plutôt sévère pour les jésuites de cette époque: il leur reproche d'avoir maintenu la dévotion à Marie dans les naïvetés du moyen âge, de lui avoir donné une forme sentimentale et mièvre, particulièrement dans les écrits destinés à la promouvoir parmi leurs élèves et leurs congréganistes, et il met particulièrement en cause Binet et de Barry. Récemment le R. P. Hoffer notait que ce ton de la dévotion mariale au début du XVIIe siècle n'a rien de propre aux jésuites et qu'on « trouverait beaucoup de spécimens analogues dans toutes les congrégations religieuses » d'alors [43]. Il a raison, et si Binet et de Barry attirent davantage l'attention, c'est en raison de l'extraordinaire

---

la condamnation de Pichon, mais qui se continua néanmoins pendant presque tout le XVIIIe siècle, sur le droit divin qu'auraient les fidèles à recevoir la communion pendant la messe et avec des particules consacrées à cette messe même, afin de s'unir plus complètement au sacrifice: *Storia della celebre controversia di Crema sopra il pubblico divin diritto alla comunione eucaristica nella messa*... par le P. Benoît Volpi (1730-1745†1803): les jésuites italiens n'ayant pas eu de part importante à cette controverse, nous n'avons pas à nous y arrêter ici. — On trouvera dans Smv., X, 554-564, un Index des écrits spirituels de jésuites relatifs à l'Eucharistie.

[42] Paris, 1916, p. 8-32.

[43] *La Dévotion à Marie au déclin du XVIIe siècle,* Paris, 1938, p. 21.

diffusion de leurs ouvrages, comme le nombre considérable d'écrits publiés alors par les jésuites peut facilement leur faire attribuer en première ligne la responsabilité de défauts très généraux et tenant surtout au goût du temps.

Tout en reconnaissant du reste que les faiblesses de l'humanisme dévot se firent sentir tout spécialement dans ce domaine, il faut constater aussi que ces écrits ne contiennent pas seulement de gentils sentiments et des comparaisons précieuses; la doctrine, simple sans doute, mais solide, n'en est nullement absente. S. Ignace, nous l'avons vu, laissait à ses fils l'exemple d'un sentiment aussi vif que profond du rôle *médiateur* rempli par Marie auprès de son Fils et par celui-ci auprès du Père, l'exemple aussi d'un souci chevaleresque de l'honneur de Notre-Dame et d'un zèle fervent à en chanter les gloires et les bienfaits. Ce sont ces traditions qui, unies aux tendances générales de leur spiritualité, détermineront les traits les plus saillants de l'œuvre accomplie par les jésuites dans le développement de la piété mariale. Chez eux, en général, cette piété ne sera ni élévations de hauts spéculatifs, ni raffinements de pratiques compliquées: elle se tiendra dans le grand courant des doctrines et des pratiques traditionnelles, à portée de la masse des pieux fidèles et en contact permanent avec leurs âmes. De là ce soin, parfois exagéré, il faut le reconnaître, de s'adapter aux goûts, aux intelligences de ceux qu'ils veulent conduire à Marie et par elle à Jésus; de là cette énorme masse de petits volumes sur Marie notre mère, ses bienfaits, ses titres, les mystères de sa vie, la pratique du Rosaire ... volumes sans originalité au milieu de la production mariale courante, mais atteignant un nombre d'âmes considérable [44].

De là encore la position prise par les jésuites dans la controverse spirituelle qui, sur ce point, occupera la fin du XVIIe siècle et qui a pour centre les *Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos,* parus à Gand en 1673 [45]. Ces

---

[44] Voir C. Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus,* Paris, 1885, et dans sa *Bibliothèque*... t. X, 424-442, l'index des écrits de dévotion sur la Sainte Vierge. — Pour la dévotion des jésuites à Marie, voir A. Drive, *Marie et la Compagnie de Jésus,* 3e éd., Tournai, 1913.

[45] P. Hoffer, *loc. cit.,* a fait sur pièces toute l'histoire de la controverse: il montre bien l'orthodoxie foncière des idées de Widenfeld, tout en reconnaissant que la condamnation de son opuscule était amplement

Avis salutaires que la Vierge était censée adresser à ses dévots indiscrets, visaient surtout, dans la louable pensée de leur auteur Widenfeld, à faciliter la conversion des protestants en désolidarisant l'Église des exagérations commises souvent dans le culte de la Sainte Vierge; mais, présentés trop brièvement et sans nuances dans un opuscule de quelques pages, ils allaient en fait à déconsidérer pratiquement la dévotion à Marie telle qu'elle existe parmi les catholiques. Deux jésuites surtout prirent une part plus active à la controverse soulevée par cet écrit: le P. Maximilien Reichenberger, professeur de théologie à Prague [46], qui composa contre Widenfeld plusieurs opuscules et surtout un volume plus considérable, paru après sa mort en 1677, les *Mariani cultus vindiciae;* le P. Jean Crasset avec son gros volume sur la *Véritable dévotion envers la Sainte Vierge,* Paris, 1679, beaucoup plus dégagé de la polémique et qui reste un des tout meilleurs livres publiés par les jésuites sur la dévotion à Marie. La première partie traite de l'utilité de cette dévotion et cherche à préciser le sens des prérogatives qui lui sont généralement attribuées (être signe de prédestination, etc.), comme aussi à écarter les fausses dévotions, contrefaçons de la vraie; la seconde partie est consacrée en entier à décrire celle-ci, à déterminer quel honneur il convient de rendre à Marie, quelles sont les formes de son culte sanctionnées par l'approbation de l'Église; vient ensuite une série d'exemples de dévotion à Notre-Dame et de pratiques de cette dévotion, groupés par siècles. Assurément plusieurs des faits relatés là ne sauraient résister à une critique sérieuse et telle question, discutée à la suite de S. Thomas et des théologiens médiévaux, comme celle des gens que Dieu aurait retirés de l'enfer, repose en réalité sur des bases inexistantes: mais l'ensemble est solide, appuyé fortement sur la tradition et marqué d'un caractère de sage discrétion qui n'a rien de banal dans un ouvrage de ce genre.

La controverse des *Avis salutaires* devait, soixante ans plus tard, rebondir en s'élargissant avec la publication à Venise, en 1747, du livre de Muratori, sous le pseudonyme de Lamindo Pritanio, *Della regolata divozione de' cristiani* [47], ou-

---

justifiée, tant par le ton que par les effets inévitables de l'ouvrage; mais parfois on désirerait plus d'équité pour les adversaires de Widenfeld.

[46] 1613-1627†1676.

[47] Sur cette controverse voir HURTER, *Nomenclator*, ed. 3, t. IV (1910), 1488-1490 et DTC., X, 2552-54 (art. Muratori); elle était venue se greffer

vrage qui fut pris à partie par plusieurs jésuites, en particulier le P. Benoît Plazza [48] et le P. Salvatore Manrici [49]. Antoine Marie Zaccaria lui aussi, dans son *Histoire de la littérature italienne* [50], rendit largement compte de la discussion en appuyant pour l'ensemble la position du P. Plazza, ce qui provoqua contre lui une réplique en deux volumes [51]. Muratori fut même dénoncé à l'Index, mais la Congrégation refusa de censurer son livre [52]. Et, en effet, il faut reconnaître que si Muratori, dans les chapitres incriminés de son écrit (les sept derniers), a la main rude et, comme beaucoup de théologiens de son temps, est porté à émonder fortement les manifestations de la piété populaire pour les ramener à une sobriété où rien ne puisse offenser la critique théologique et historique la plus ombrageuse, toutefois ses intentions étaient parfaitement droites et rien chez lui ne blesse l'orthodoxie. Est-ce à dire qu'il faille blâmer purement et simplement ses adversaires? Non certes; ils vont parfois trop loin eux aussi dans leurs polémiques; mais, en face de cette rigueur scientifique sèche et raide, ils défendaient une certaine liberté d'expansion de la piété des âmes simples qui, elle aussi, a ses droits, et parfois des intuitions plus justes que telles déductions savantes: un titre comme celui de « médiatrice » donné à Marie, qui blessait Muratori, a été en fait sanctionné par l'Église et est honoré aujourd'hui par une fête spéciale.

La dévotion à S. Joseph a déjà sa place au XVIIe siècle parmi les grandes dévotions familières non seulement à quelques âmes d'élites, mais aussi à la masse des fidèles pieux: elle croît lentement et sans secousses notables, je veux dire sans controverses comme celles dont nous venons de parler. Les écrits nombreux publiés par les jésuites pour la promou-

---

sur une autre discussion soulevée par quelques pages du *de Ingeniorum moderatione,* Paris, 1714, où Muratori critiquait le vœu de verser son sang s'il le fallait pour la défense de l'Immaculée Conception de Marie.

[48] 1677-1693†1761: *Christianorum in Sanctos Sanctorumque reginam ... propensa devotio ...,* Palerme, 1751.

[49] 1695-1712†1766: *La divozione de' cristiani difesa dalla critica di Lamindo Pritanio,* Lucques, 1753: il ne fait guère que résumer Plazza.

[50] *Storia letteraria d'Italia,* t. VIII (1755), p. 246-276; Zaccaria, 1714-1731†1795.

[51] *Lettere Modenesi,* Modène, 1757; à la fin du t. II, p. 403-409, liste des écrits relatifs à cette controverse.

[52] DTC., X, 2554.

voir sont donc pour la plupart de simples opuscules à but tout pratique et des recueils d'exercices pieux en l'honneur du saint. Ainsi le P. de Barry dans *La dévotion à S. Joseph le plus aimé et le plus aimable de tous les saints,* Lyon, 1640, le P. Nadasi dans son *Hebdomada S. Iosepho sacra,* Rome, 1659, le P. Joseph-Antoine Patrignani dans *Il divoto di San Giuseppe,* Florence, 1707, un des manuels les plus répandus de cette dévotion. Une place à part doit être faite au traité plus ample et plus doctrinal du P. Jean Jacquinot [52bis], *La gloire de S. Joseph représentée dans ses principales grandeurs,* Dijon, 1644, moins réimprimé, mais un des bons ouvrages sur les fondements de la dévotion à S. Joseph [53].

Faut-il, avec M. Émile Mâle [54], attribuer aux jésuites une part décisive dans la transformation des pensées sur la mort chez les catholiques après le Concile de Trente? Est-ce la méditation de la mort dans les *Exercices spirituels* qui a amorcé cette manière moins calme et sereine, plus pathétique et tragique de représenter la mort dans l'art de la fin du XVIe et XVIIe siècle? En fait la méditation, et la méditation émouvante, de la mort remonte bien plus haut: qu'il suffise de rappeler le chapitre 23 du premier livre de *l'Imitation de Jésus-Christ,* le *de Quatuor hominis novissimis* de Denys le Chartreux [55] ou les méditations de Mauburnus et de Cisneros sur le même sujet; et même il est facile de constater que le texte des *Exercices* ne contient aucune considération sur la mort. Ce qui est vrai, c'est que, en donnant, comme nous l'avons vu, très largement la première semaine des Exercices et en multipliant les Congrégations de la Bonne mort, les jésuites contribuèrent beaucoup à habituer les fidèles pieux à la méditation fréquente de leurs fins dernières, méditation orientée vers la contrition de leurs fautes, le bon propos et la vigilance, portée donc à mettre plus en relief les aspects sévères de la mort. Et en effet, extrêmement nombreux sont leurs écrits de piété sur les fins dernières, leurs livres de préparation à la mort et leurs directoires sur la manière d'assis-

---

52 bis 1605-1623†1653, à distinguer de son aîné Barthélemy Jacquinot.

53 Smv., X., 447-448: liste des livres de piété sur S. Joseph.

54 Dans son beau livre *L'art religieux après le concile de Trente,* Paris, 1932, p. 206 ss.

55 *Opera omnia,* Tournai, t. 41 (1912), p. 495-593.

ter les mourants, ouvrages destinés pour une bonne part, pour la majeure part, me semble-t-il, aux Congréganistes de la Bonne mort [56].

Parmi les volumes particulièrement nombreux sur le Purgatoire, les uns cherchent par la méditation des peines qu'on y souffre à exercer les chrétiens à plus de ferveur, les autres veulent surtout provoquer leur pitié pour les âmes souffrantes et obtenir à celles-ci de plus abondants suffrages de la part des vivants. Parmi les premiers est à noter le traité assez étendu de Binet, *De l'état heureux et malheureux des âmes souffrantes en Purgatoire, et des moyens souverains pour n'y aller pas ou y demeurer fort peu*, 1626; on y reconnaîtra l'influence des vues de Ste Catherine de Gênes sur le bonheur qui s'unit aux souffrances du purgatoire. En 1730 paraissait à Naples l'ouvrage en quatre forts volumes du P. Dominique Bruno [57], *Il Purgatorio aperto e chiuso*, sur les peines du purgatoire et les meilleurs moyens d'y échapper, en particulier par la dévote célébration des fêtes chrétiennes. Plus nombreux sont les appels en faveur des saintes âmes: ceux en

---

[56] Voir dans SMV., X, 507-529 la longue série d'écrits sur le salut et les fins dernières. Parmi ceux qui ont eu la plus large diffusion, nous avons déjà cité le *Pensez-y bien* de du Barry (1645), le *de Aeternitate* (1620), l'*Infernus damnatorum* (1631), le *Tribunal Christi* (1634) de DREXEL, la *Diferencia entre lo temporal y eterno* de NIEREMBERG (1640): il faut y ajouter les *Consideraciones de los quatro novisimos* de Sébastien IZQUIERDO (1672), les *Quattro massime di cristiana filosofia* de Jean Baptiste MANNI (1643), les *Veteris hominis quatuor novissima*, de Guillaume STANYHURST (1661), les *Afectos y consideraciones sobre los quatro novísimos*, de François DE SALAZAR (1628), comme aussi le *Trattato dell'altra vita* de Luc PINELLI (1604), l'*Estado de los bienaventurados en el cielo*, de Martin DE ROA (1626), et plus tard *l'Inferno aperto al cristiano* de PINAMONTI (1688).

Sur la mort nous avons déjà cité la *Methodus ad adiuvandos eos qui moriuntur* de Polanco (1577)), le *de Arte bene moriendi* de S. Bellarmin (1620) et les ouvrages semblables de Drexel, Nieremberg, Carafa, Druzbicki, Crasset, ainsi que la série d'opuscules où Coret unit les deux dévotions aux Anges et à la Bonne mort; on peut ajouter encore: la *Manière de se disposer à bien mourir*, de F. POIRÉ (1637), les *Industrie per fare una buona morte* de Joseph RECUPITO (1645), la *Manière de se disposer à la bonne mort* (1648) et les *Heures de la bonne mort* (1659) de Philippe CHAHU, la *Science de la mort des Saints* de J. BOUZONIÉ (1642); *Il Ristoro dei moribondi*, d'Antoine AURIA, Venise 1689; le *Giorno di vera vita consacrato all'apparecchio d'una santa morte*, Rome, 1706, du P. Joseph Marie PROLA, pendant de longues années directeur de la Congrégation de la Bonne mort.

[57] 1665-1681†1730; vie par D. MOSCATI, Naples, 1736.

particulier de Martin de Roa, *Estado de las almas de Purgatorio,* Séville, 1619, de Nieremberg, *Devoción con las animas del Purgatorio* (1630), de Marc de Bonnyers [58], *L'avocat des âmes du Purgatoire* (1632), de Jacques Mumford [59], *A remembrance for the living to pray for the dead* (S. Omer, 1641), de Josse Andries, *Supplex libellus pro animabus Purgatorii* (Bruges, 1642, et en flamand), de Nicolas Zucchi [60], *Pratica della vera divozione in aiuto delle anime del Purgatorio* (Rome, 1659).

La Compagnie eut encore un rôle important dans le développement de la dévotion aux Saints Anges, à l'Ange gardien en particulier, tel qu'on le constate au début du XVII[e] siècle. On sait la vénération si affectueuse et familière qu'avait pour les Anges le Bx Pierre Favre et comment S. François de Sales le donnait en exemple à Philothée [61]; Pierre Coton lui aussi fut un grand dévot des Anges, comme en témoignent les prières de son *Intérieure occupation* [62]; et au même moment d'autres encore se font les propagateurs de cette même dévotion, comme François Albertini, avec son *Trattato dell'Angelo custode,* Naples, 1612, immédiatement traduit en France et en Allemagne, Jacques Hautin, *Angelus custos, seu de mutuis Angeli custodis et angelici clientis officiis,* Anvers, 1620, aussitôt traduit lui aussi, Antoine Vasconcellos, *Tractado do Anjo da guarda,* Evora, 1621 [63].

---

[58] 1594-1612†1645; même livre en 1631 sous le titre de *Moyens faciles pour aider les âmes ...* Lille, 1631.

[59] 1606-1626†1666; de lui aussi *Misericordia fidelibus defunctis exhibenda,* Liège, 1647.

[60] 1586-1602†1670; il est bien connu par sa prière « *O Domina mea* » à la Sainte Vierge (*Pratica della vera divozione nella servitù della Vergine,..* Rome, 1666). SMV., VIII, 1525-1530. — Vie par le P. D. BARTOLI, Rome, 1682.

[61] *Introduction à la vie dévote,* II, 16; cf. G. GUITTON, *L'âme du Bx Pierre Favre,* Paris, 1934, p. 82-86.

[62] Dans la réédition du P. POTTIER, Paris, 1933, p. 88-98. — C'est par erreur qu'on a parfois attribué à S. François de Borgia un traité sur la dévotion aux Anges.

[63] 1555-1570†1622. — Citons encore l'*Horologium tutelaris Angeli,* de DREXEL, Munich, 1622; la *Dévotion aux Saints Anges* du P. DE BARRY (1641), l'*Annus angelicus* de NADASI (1653), le *Traité des Saints Anges* de CRASSET (1691), celui de PATRIGNANI sur les Anges gardiens (1712), et les volumes rappelés tout à l'heure de CORET. — Voir J. DUHR dans DSp., I, 604-606; E. MÂLE, *loc. cit.,* p. 301 ss.

La dévotion au Sacré-Coeur

Si plusieurs dévotions catholiques ont connu à l'époque qui nous occupe un notable accroissement, aucune cependant n'a eu alors un développement comparable à celui de la dévotion au Sacré-Cœur, soit par la place que cette dévotion était destinée à prendre dans la piété des fidèles et dans le culte officiel de l'Église, soit par son caractère de remède providentiel contre les duretés du jansénisme et contre l'indifférence du philosophisme et plus tard du positivisme. Et nous devons d'autant plus nous y arrêter ici d'une façon spéciale que la part de la Compagnie a été, par la volonté même de Dieu, plus considérable dans ce développement [64].

Part, tout d'abord, dans la préparation de ce développement. On a souligné avec raison comment la contemplation des mystères évangéliques, qui occupe une si large place dans les *Exercices,* devait naturellement conduire les jésuites à la dévotion envers le Cœur de Jésus, comme elle y avait avant eux conduit les Franciscains; rien cependant ne permet de conclure à une dévotion personnelle d'Ignace à ce Divin Cœur [65]. Mais déjà parmi ses disciples immédiats nous rencontrons Canisius qui, formé dans le milieu spirituel de la Chartreuse de Cologne, en contact avec Eschius et Lansperge, apporte en entrant dans la Compagnie cette dévotion que Dieu viendra consacrer pour lui par la célèbre apparition du jour de sa profession, où, le 4 septembre 1548, à S. Pierre de Rome, le Sauveur lui ouvre son Cœur, l'invitant à y puiser les grâces qui suppléeront à sa misère [66]. On a relevé chez Favre et chez

---

[64] On trouvera cette part mise en lumière particulièrement dans A. Hamon, *Histoire de la dévotion au S. C.*, T. II-IV, Paris, 1925-1931 et plus brièvement dans J. V. Bainvel, *La Dévotion au S. C.*, 4e éd., Paris, 1917, p. 384 ss. — L'ouvrage plus ancien du P. E. Letierce, *Études sur le S. C.*: II, *Le S. C. et la Compagnie de Jésus,* Paris, 1891, contient une documentation fort abondante, mais est très insuffisant comme critique.

[65] Sur les deux visions de Claude Bernier et Bernard de Hoyos attribuant à S. Ignace la grâce de l'échange des cœurs avec le Christ, voir Bainvel, *loc. cit.*, III, c. 5, n. 2, p. 385-386.

[66] Il la raconte lui-même dans ses notes autobiographiques, *Epist. et acta,* éd. Braunsberger, I, 53-55. On a noté aussi des traces de cette dévotion dans ses *Exhortationes domesticae,* Ruremonde, 1876, p. 181; 435-437.

Borgia la dévotion particulière à la plaie du côté, ainsi que quelques textes intéressants de Balthasar Alvarez et de S. Alphonse Rodríguez [67].

C'est toutefois au XVIIe siècle seulement que nous voyons se multiplier parmi les jésuites les exemples d'une dévotion un peu développée au Sacré-Cœur. Dès le début du siècle, Alvarez de Paz, dans le livre IV de son *de Inquisitione pacis,* livre consacré en entier à l'oraison affective, propose un exercice destiné aux progressants, pour conformer les dispositions de leur cœur à celles du Cœur de Jésus, et il revient sur ce sujet dans d'autres exercices, en particulier dans le cinquième où il s'inspire nettement d'Eschius, montrant ainsi une des sources où il avait puisé cette dévotion [68]. Elle n'est pas moins explicite chez le P. Gaspar Druzbicki, qui avait même composé un Petit Office en l'honneur du Sacré-Cœur, analogue à celui fait dès le XVIe siècle par le prêtre espagnol Anyes [69].

Chez beaucoup la dévotion au Cœur de Jésus apparaît comme la suite naturelle de la dévotion plus ancienne aux Cinq plaies du Sauveur. Ainsi dans la *Science du Crucifix* du P. Pierre Marie, publiée en 1642, dans le *Fasciculus myrrhae* du P. Vincent Carafa que le P. Nouet traduisit en français en 1653; ainsi encore dans le texte moins connu du P. Pierre d'Outreman, qui, en 1652, dans son *Amor increatus,* rattachant aux plaies du Crucifix les caractères de l'amour divin pour les hommes, voit le symbole de son intensité dans la plaie du côté et, à cette occasion, dans le préambule de son livre V, développe longuement le symbolisme du Cœur par rapport à l'amour, d'une façon assez semblable à celle du P. de Gallifet au siècle suivant; il va même jusqu'à rattacher aux particularités anatomiques du cœur les développements qui suivent sur cette intensité de l'amour divin. Dans ses *Pia cum Iesu vulnerato colloquia,* parus à Munich en 1668, le P. Jean Paullinus [70] consacre son Colloque 21 aux sentiments du

---

67 HAMON, *op. cit.,* II, p. 311-313; BAINVEL, *op. cit.,* III, c. 3, n. 4, p. 306-307.

68 *De Inquisitione pacis,* l. IV, p. 2. Exerc. 2.

69 HAMON, II, p. 316-318.

70 1604-1628†1671; SMV. VI, 281-282; il avait composé sous le titre de *Theophilus,* puis de *Philothea,* un drame sur l'amour de Dieu pour les âmes, représenté à Munich en 1643 et 1658; il le réédita avec d'amples commentaires spirituels « ad excitandam pietatem »: *Philothea, id est anima Deo cara*..., Munich, 1668.

Cœur transpercé. A Anvers en 1649 le P. Guillaume De Wael de Vronestein [71] publie simultanément en latin et en flamand sa *Corona SS. Iesu Christi vulnerum,* traduite en français en 1651, et en tête de la partie consacrée à la plaie du côté figure une gravure du Cœur transpercé qui fait déjà penser aux images de Paray.

Chez Lallemant et ses disciples, la conception du Cœur se rapproche davantage de celle de l'école bérullienne et de S. Jean Eudes: le Cœur est avant tout l'intérieur de Jésus, ses dispositions profondes, et le rattachement à la Passion et à la blessure du côté est très peu apparent; de même chez Guilloré. Au contraire, pour Saint-Jure, Nouet, Huby, la dévotion au Cœur sort nettement de celle au Crucifix; c'est aux sentiments du Cœur souffrant et transpercé que nous sommes invités à nous conformer, en lui que nous devons laisser transformer notre propre cœur. Huby, par exemple, nous fera sentir en affections ardentes « la différence entre cœur et cœur », il demandera: « Plus de cœur à moi, mais à Jésus », et terminera: « Ici, silence et amour, en tenant la bouche sur le cœur du Crucifix » [72].

Toutefois, quelle que soit l'importance de ces écrits à tendances diverses dans l'histoire générale de la dévotion au Sacré-Cœur, quelle que soit la haute valeur spirituelle de la forme de cette dévotion chez Saint Jean Eudes, et des emprunts qui y ont été faits par certains jésuites, c'est au mouvement né des révélations de Paray-le-Monial que se rattache tout le développement ultérieur du culte de Cœur de Jésus dans la Compagnie, c'est dans la direction marquée par ces révélations, dans le courant qui inspirera au XVIIIe siècle la messe *Miserebitur* approuvée en 1765, que vient se situer désormais tout l'apostolat des jésuites pour conduire les âmes au

---

[71] 1583-1602†1659; Smv. VIII, 931-934. — A propos de la dévotion aux Cinq plaies une mention particulière doit être donnée au livre si souvent réimprimé et traduit du P. Thomas Auriemma (1614-1632†1671), *Stanza dell'anima nelle piaghe di Gesù,* Naples, 1651-1652; de lui aussi des *Affetti scambievoli tra la Vergine SS. e i suoi divoti,* Naples, 1657, non moins répandus.

[72] *Pratique de l'amour de Dieu,* éd. Bainvel, II, p. 17; cf. Bainvel, *op. cit.,* p. 437-449, autres textes, en particulier Saint-Jure, *Livre des élus,* c. 14 et *Homme spirituel,* II, c. 4, sect. 2; Nouet, surtout dans la Préface à la IIIe partie de l'*Homme d'oraison, ses méditations et ses lectures*... Paris, 1675, indépendant encore de Sainte Marguerite-Marie qu'il ne pouvait connaître à cette date.

Sacré-Cœur. De là, la place hors de pair occupée par le Bx Claude la Colombière, manifestement choisi et préparé par Dieu pour être le premier à accomplir la mission confiée par Notre Seigneur à la Compagnie dans une célèbre vision [73].

De son vivant le Bienheureux a eu un double rôle à remplir: tout d'abord être le confident et le conseil de Sainte Marguerite-Marie, la rassurer et la confirmer dans sa mission, la diriger et l'encourager [74]; ensuite jeter discrètement parmi les religieux de la Compagnie les premiers germes de cette dévotion dans la forme propre que, par la volonté même de Notre Seigneur, elle revêtait à Paray. Après sa mort en 1682, son intervention providentielle continua: on le sait, ce fut sa Retraite spirituelle de 1674 et 1677, qui, éditée dès 1684, fit sortir de l'ombre du noviciat de la Visitation la dévotion enseignée par la confidente de Notre-Seigneur [75], et ces quelques pages, avec l'Offrande qui les accompagne, serviront en fait de principal instrument à la diffusion de cette dévotion jusqu'à la mort de la sainte, le 17 octobre 1690.

Parmi les jésuites qui, avant cette date, avaient déjà travaillé pour répondre à l'appel du Sacré-Cœur, le plus connu est le P. Jean Croiset [76]: en 1689, il avait fait, à la demande d'un libraire lyonnais, quelques additions au livret de la sœur Joly sur la *Dévotion au Sacré Cœur de Notre Seigneur Jésus-Christ;* il reprit ensuite son travail pour le compléter et le fit paraître en 1691 avec un *Abrégé de la vie de Sœur M. M. Alacoque,* volume qui fut réimprimé de tous côtés, même après que le 11 mars 1704 il eut été mis à l'Index [77].

En même temps qu'au P. Croiset, la sainte avait aussi demandé d'écrire sur le Sacré-Cœur au P. François Froment [78]

---

[73] Sur cette vision, voir HAMON, III, p. 322-326.

[74] Pendant ses deux séjours à Paray, de février 1675 à octobre 1676; puis après son séjour et sa prison à Londres, de fin août 1681 à sa mort le 15 février 1682; sur sa vie et ses écrits, voir plus haut p. 282-283.

[75] Les textes sur le Sacré-Cœur sont dans la *Retraite* aux nn. 134-136 et 150-152, dans MONIER-VINARD et CONDAMIN, *Notes spirituelles.* Paris, 1929, p. 143 ss.

[76] 1656-1677 † Avignon 1738; SMV., II, 1661-1686. — Notice par E. REGNAULT, Toulouse, 1888 (Extrait du *Messager du Cœur de Jésus*).

[77] Sans doute à cause du *Petit Office* du Sacré-Cœur (composé par le P. Auguste Gette, HAMON, I, p. 443 note) qui y était joint et qui n'avait pas été approuvé; le livre ne figure plus à l'*Index* depuis 1887.

[78] 1649-1667†1702.

alors à Paray: celui-ci se mit au travail, mais son ouvrage ne parut que plus tard, en 1699, à Besançon sous le titre de *La véritable dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ,* en un volume plus considérable que celui de Croiset. Sans doute une des causes du retard fut-elle dans l'opposition rencontrée chez certains jésuites de Lyon par la propagande ardente du P. Croiset. En 1695 des plaintes sont adressées au sujet de celui-ci à Thyrse González, le Général, qui demande une enquête et ensuite, sans se prononcer sur le fond, interdit cependant la confrérie établie par Croiset ainsi que la communion des premiers vendredis et fait éloigner le père lui-même de Lyon. Le Provincial et ses consulteurs défendent celui-ci et la dévotion propagée par lui auprès du Général, qui répond le 21 juin une nouvelle lettre très favorable à Croiset, sans cependant le rappeler à Lyon [79].

Entre temps le P. Jean Bouzonié [80] publie à Poitiers, en 1697, son *Entretien de Théotime et Philothée sur la dévotion au Sacré Cœur de N. S. J. C.:* il s'y attache en particulier à répondre aux critiques qui s'élevaient contre cette dévotion, spécialement contre la place qui y était faite au cœur de chair de Notre Seigneur. Les oppositions ne manquaient pas, en effet, en raison surtout du caractère de nouveauté que semblait avoir cette dévotion, en un temps où tout particulièrement les autorités ecclésiastiques étaient en défiance contre les formes nouvelles de piété. Aussi lorsque, en 1697, la Congrégation des Rites fut saisie de la demande d'institution d'une fête du Cœur de Jésus le vendredi après l'octave du S. Sacrement, cette demande fut écartée et on se contenta de permettre pour ce jour-là dans les chapelles de la Visitation la messe des Cinq Plaies de Notre Seigneur [81].

C'est pour répondre à ce reproche de nouveauté qu'en

---

[79] HAMON, III, p. 364-369.

[80] 1645-1663†1726.

[81] Sur cette affaire, HAMON, III, p. 371-376; les Actes de la discussion dans Analecta Iuris Pontificii, IVe série, t. II, 2e partie (Rome 1859), col. 1240-1250 et dans NILLES, *De rationibus fest. SS. Cordis Iesu* ... éd. 3. Innsbruck, 1873, t. I, p. 14-31. — Il est intéressant de rapprocher de ce premier refus celui qui fut également opposé sous Innocent XII, en 1696 à une demande de fête en l'honneur de Dieu le Père, demande appuyée cependant depuis dix ans par le roi d'Espagne en personne, cf. M. CAILLAT, *La dévotion à Dieu le Père: une discussion au XVIIe siècle,* RAM., 20 (1939), p. 35-49; 136-157.

1703 le P. Antoine-Marie Bonucci [82] publie à Rome son *Anatome Cordis Christi Domini lancea perfossi,* sur la dévotion elle-même et ses témoins dans le passé. Toutefois le travail en faveur du culte du Sacré-Cœur qui, au XVIIIe siècle, domine tous les autres, est celui du P. Joseph de Gallifet [83]. Fils spirituel du Bx Claude la Colombière et compagnon d'études du P. Croiset, il avait déjà travaillé avec zèle à faire honorer le Cœur de Jésus, lorsque sa nomination comme Assistant du Général à Rome, vint lui fournir une occasion de s'y employer encore plus efficacement. Il le fait par ses démarches en vue de préparer la nouvelle discussion qui aura lieu devant la Congrégation des Rites en 1726 et 1727, et plus encore par son grand ouvrage destiné à servir de base à cette discussion, le traité *De Cultu Sacrosancti Cordis Dei et Domini nostri Iesu Christi, in variis Christiani orbis provinciis iam propagato,* Rome, 1726, dédié au Pape Benoît XIII. Gallifet y traite successivement de l'origine et de la nature de la dévotion, de son excellence et de sa pratique; à son exposé il joint la traduction de l'autobiographie composée par Marguerite-Marie sur l'ordre de son directeur et divers autres documents, en particulier une liste de plus de 300 confréries déjà érigées en l'honneur du Sacré-Cœur. Il rattache nettement la dévotion aux apparitions de Paray, tout en développant soigneusement les raisons théologiques qui la justifient et qui distinguent le culte rendu au Cœur de Notre Seigneur de celui qui est rendu à l'Eucharistie; il souligne fortement le fait que ce culte s'adresse au Cœur de chair du Christ, s'appliquant à montrer les excellences de ce Cœur, non seulement comme symbole, mais aussi en raison de ses fonctions dans la vie du Christ. On sait que ce furent ce dernier point et l'incertitude des considérations physiologiques apportées en faveur de la dévotion qui, sur les observations du promoteur de la foi Lambertini, le futur Benoît XIV, firent échouer en 1727 la demande de fête. Plutôt que d'insister sur le rôle, en effet fort discutable, du cœur comme organe des sentiments [84], il eût mieux valu s'en

---

[82] 1651-1671 † Rome 1728; SMV, I, 1764-1771.

[83] Né à Aix en 1663, novice à Avignon en 1678; étudiant en philosophie à Lyon en 1680, il y a le Bx la Colombière comme directeur spirituel; assistant de 1723 à 1742 où il devient recteur à Lyon et y meurt en 1749; cf. HAMON, IV, p. 5-31; SMV., II, 1124-1131; il composa aussi un volume sur *L'excellence et la pratique de la dévotion à la Sainte Vierge,* Lyon, 1750.

[84] *De cultu ...,* p. 42; 53-55.

tenir aux autres considérations, elles parfaitement fondées, sur le cœur symbole de l'amour et sur le lien que le sentiment commun des hommes met entre le cœur et les vertus. Le mérite du P. de Gallifet était de préciser parfaitement l'objet propre de la dévotion inaugurée à Paray, le Cœur même de Jésus, et la forme réparatrice de cette dévotion qui était mise en pleine lumière au chapitre 3. Dans la IIIe partie, il avait soin de joindre aux pratiques propres à Paray, celles plus anciennes empruntées à Sainte Gertrude, Lansperge, Blosius, Alvarez de Paz et Vén. Marie de l'Incarnation de Québec.

Après le premier échec du 12 juillet 1727, de nouvelles instances furent faites en 1729, mais sans plus de succès: il y fut répondu par un refus catégorique d'instituer la fête demandée. Gallifet ne se découragea pas: son travail latin, revu, complété et développé, devint l'ouvrage français souvent réimprimé et traduit: *l'Excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ,* Lyon, 1733. Les progrès de la dévotion ne s'arrêtaient du reste pas, et dans son édition de 1743, en dressant la liste des confréries, il pouvait en énumérer (p. 178-199) plus de 700, répandues dans les divers pays d'Europe, dans l'Inde, en Chine, au Mexique, en Turquie et en Perse.

A cette diffusion les jésuites avaient largement contribué, en particulier dans les missions. Le P. de Broissia fait traduire en portugais à Macao le livre de Croiset et, dès 1709, il y a deux confréries à Macao et à Pékin; mais c'est surtout le P. Romain Hinderer [85] qui se fait en Chine l'apôtre du Sacré-Cœur auquel dès 1708 il dédie une église. En Syrie, c'est le P. Pierre Fromage [86] qui, parmi ses nombreuses traductions de livres spirituels en arabe, publie celle de la vie de Marguerite-Marie et celle d'un opuscule sur la pratique de la dévotion; des confréries existent à Alep, à Antoura, et jusqu'en Perse. A Mexico, le P. Jean Mora [87] publie en 1732 un résumé du livre latin de Gallifet, *Devoto culto que debe dar el christiano al sagrado Corazón de Jesús Dios y Hombre.*

En Europe aussi les publications se multiplient. En 1722,

---

[85] 1669-1686†Nankin 1744; *Vie* par le P. Th. CHANEY, Paris, 1889.

[86] 1678-1693†Alep 1740; SMV., III, 1039-1044; E. RIVIÈRE, *Additions et corrections,* n. 1399 et 4498.

[87] 1667-1687†1737. C'est par erreur que Hamon met ce livre en 1721: le titre complet donné par SMV., V, 1276, indique nettement qu'il résume Gallifet; Mora avait publié en 1721 des *Alientos a la verdadera confianza en Dios.*

à Vienne, le prédicateur de la cour, le P. François Brean [88], imprime le sermon prononcé le Vendredi Saint devant l'Empereur sur « le Cœur blessé du Christ Jésus, le Sauveur mort en croix, demeure de l'amour et refuge ouvert au pécheur ». Vers 1726 à Strasbourg, le P. Joseph Waldner [89] publie le *Buch des Lebens,* sur l'amour du Christ fondement de la dévotion à son Sacré-Cœur; en 1751, il éditera à Nancy, en français, *le Chrétien selon le Cœur de Jésus.* A Augsbourg, en 1749, le P. Ulrich Probst [90] donne douze méditations sur *Das allerheiligste Herz Jesu.*

Mais c'est surtout en Espagne que cet apostolat en l'honneur du Sacré-Cœur, bien que commencé relativement tard, prend un développement plus considérable. Là encore, c'est dans le livre de Gallifet qu'en 1726 puise la dévotion au Cœur divin le jeune Père Augustin de Cardaveraz [91], le grand missionnaire qui emploiera sa longue carrière à la répandre dans toute l'Espagne et spécialement dans les provinces basques. Il avait été dès 1727, mis en rapport par le P. Jean de Loyola avec le novice Bernard de Hoyos [92], sans cependant lui communiquer sa dévotion; en 1733 celui-ci, à la lecture toujours de Gallifet, s'enflamme de zèle pour le Cœur de Jésus qui le comble de ses faveurs et dont il se fait l'apôtre infatigable pendant les trois années qui lui restent à vivre. C'est lui qui, par ses instances, obtient la publication à Valladolid en 1734, du livre du P. Jean de Loyola [93], *Thesoro escondido en el Sagradisimo Corazón de Jesús descubierto a nuestra España.* La même année 1734 paraît à Murcie le petit volume *Incendios de amor sagrado, respiración amorosa de las almas devotas con el Corazón de Jesús su enamorado,* avec une méthode pour

---

88 1678-1694†1735; SMV. II, 100-107.

89 1680-1701†1753; SMV. VIII, 959-961.

90 1690-1706†1748; SMV. VI, 1234-1240. — Le P. François SCHAUENBURG (1716-1731†1772) publie à Munich, en 1756, son *Amabilissimum Cor Iesu Dei Hominis,* en latin et en allemand, et en 1763, à Augsbourg, un *Manuale devotionis.*

91 1703-1721† déporté en Italie 1770; cf. J. DE FONSECA, *Compendio de la vida...* Madrid, 1862; G. GONZALEZ PINTADO, *Ardores de un serafín, el P. A. C.,* Madrid, 1924, 2 vol.; [du même, *Vida del P. A. de C., apóstol del Corazón de Jesús,* San Sebastián, 1948].

92 1711-1726†1736; sa *Vie* par le P. Jean DE LOYOLA, rééditée par E. URIARTE, Bilbao, 1913; J. B. COUDERC, *le Ven. B. de H.,* Tournai, 1907; cf. HAMON, IV, p. 170-194 et ASTRAIN, VII, 118-146 sur tout ce mouvement.

93 1686-1704†1762; SMV. V, 125-128.

fonder les confréries du Sacré-Cœur, par le P. Pierre Calatayud [94], l'émule de Cardaveraz comme missionnaire et comme propagateur de la dévotion. A partir de ce moment les écrits sur cette dévotion se multiplient sous la plume des jésuites espagnols: Jean de Loyola ajoute à son grand ouvrage de 1734, une *Historia de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús,* Salamanque, 1738, et des *Méditations du Sacré-Cœur* « selon la méthode des Exercices de S. Ignace », Valladolid, 1739; le P. Sébastien Mendiburu écrit en 1747 un gros volume en basque sur le Cœur de Jésus et le P. Onuphre Martorell avait en 1745 édité à Barcelone en catalan une *Brève pratique* de la même dévotion.

Le 26 janvier 1765, la Congrégation des Rites, revenant expressément sur son décret de 1729, approuvait une messe et un office du Sacré-Cœur pour la Pologne et pour l'Archiconfrérie romaine de ce Divin Cœur [95]. *Les Nouvelles ecclésiastiques* jansénistes annoncèrent le 26 juin que les jésuites avaient tout mené dans cette affaire: c'était assurément fort exagéré, et ce furent avant tout les hautes interventions de Marie Leszczińska, des cours de Pologne et de Bavière, de nombreux évêques, qui eurent le rôle le plus décisif. Il est vrai cependant qu'à Rome un jésuite, le P. Dominique-Marie Calvi [96], directeur de la maison de retraites de Saint-André, s'était employé de toutes ses forces par démarches personnelles, feuillets et opuscules, à faire triompher la cause de la dévotion qui lui était chère depuis longtemps; il est vrai aussi que dans les discussions de 1765, comme dans celles moins heureuses de 1727, ce fut le livre du P. de Gallifet qui fournit le fond du mémoire présenté par l'avocat Alegiani et qui fut lui-même mis entre les mains des Cardinaux et consulteurs.

Une fois la fête obtenue de Rome et la dévotion ainsi consacrée par l'autorité du Saint-Siège, les publications sur sa pratique se multiplient de tous côtés et, malgré les épreuves qui, alors même, fondent sur eux, les jésuites y ont leur part importante avant et après la suppression de 1773. Nous aurons

---

[94] 1689-1710† en exil 1773; URIARTE-LECINA, II, p. 21. — En 1737, à Madrid, *Novena del Sagrado Corazón* de François DE SOTO; à Pampelune, 1734, traduction de Croiset par Pierre DE PEÑALOSA.

[95] HAMON, IV, 214-215; NILLES, *de Rationibus.,* p. 61-126 (listes et mémoires); E. ROSA dans Civiltà cattolica (1923) III, p. 238-243.

[96] 1714-1730† à Bologne 1788; *Vie* par un autre ancien jésuite, Thomas TERMANINI, Parme, 1796.

à parler plus loin de la dévotion au Sacré-Cœur dans la nouvelle Compagnie: il suffira de rappeler ici ce qui fut fait pour répondre aux attaques jansénistes et philosophiques contre le culte nouvellement approuvé.

En 1771, l'avocat Camille Blasi publiait à Rome une *Dissertatio Commonitoria de festo Cordis Iesu,* nettement hostile à cette fête: il fut réfuté surtout par le théologien bien connu Jean-Baptiste Faure [97], d'abord dans des *Biglietti confidenziali critici,* Venise, 1772, et puis, Blasi ayant répondu sous le pseudonyme de Christotimus Amerista (Rome, 1772), dans des *Saggi teologici* plus étendus, Lugano, 1773, 2 volumes. A côté de lui intervint aussi le célèbre érudit Antoine-Marie Zaccaria avec un *Antidoto contro i libri...* [*di*] *C. Blasi intorno al Sacro Cuore di Gesù,* Florence, 1773. Contre les dénigrements des milieux philosophiques, le P. Herman Goldhagen [98] publie à Saint-Gall en 1767 une *Anweisung zu der hochwichtigen Andacht zum heiligsten Herz Jesu.*

On le sait, cette dévotion, attaquée alors par les mêmes ennemis que la Compagnie, sera la grande consolation des jésuites dans leurs divers exils d'abord, et puis dans la suprême épreuve de la suppression: en 1767, le P. Laurent Ricci avait envoyé à tous ses religieux une magnifique lettre leur prescrivant de célébrer avec le plus de ferveur possible la fête récente du Sacré-Cœur « en qui seul... la Compagnie trouvera un refuge et un secours assuré » [99].

---

[97] 1702-1728†1779. Plusieurs autres jésuites intervinrent: Benoît TETAMO (1731-1746†1803) avec un *de Vero cultu et festo SS. Cordis Iesu,* Venise, 1772, qui fut suivi lui aussi d'une polémique avec Blasi (SMV. VII, 1949); César SCANELLI, avec des *Raggionamenti a' fedeli,* Venise, 1773. En particulier parmi les exilés d'Espagne et de Portugal, Jérôme BEZA Y SOLIS, *SS. Cordis Iesu laurea theologica,* Venise, 1774; Joseph GUEVARA, *Dissertatio antiblasiana,* Venise, 1775; Emmanuel MARQUES, *Defensio cultus SS. Cordis Iesu,* Venise, 1781.

[98] 1718-1735†1794; cf. HAMON, IV, p. 272 ss. — Au même moment le P. Barthélemy BAUDRAND, que nous retrouverons plus loin, publiait *L'excellence et la pratique de la dévotion aux SS. Cœurs de Jésus et de Marie,* Lyon, 1768.

[99] Dans NILLES, *de Rationibus...,* p. 157-159; cf. *Epist. Gen.* II, p. 297, la lettre du 17 juin 1769 revenant sur le même sujet.

LA CONTROVERSE QUIÉTISTE

Avec la diffusion de la dévotion au Sacré-Cœur, le fait le plus important pour la doctrine et la vie spirituelles dans la seconde moitié du XVII[e] siècle a été certainement la double condamnation du quiétisme de Molinos et de Petrucci par Innocent XI en 1687 et du semi-quiétisme de Fénelon par Innocent XII en 1699. Quelle fut la position des jésuites dans les mouvements et controverses qui précédèrent et suivirent ces condamnations?

Si l'on prend le terme de quiétisme [100] dans son sens large de tendance à exagérer dangereusement la part de la passivité et du repos dans la vie spirituelle, tendance s'apparentant souvent à un certain illuminisme, à une facilité excessive à voir partout des inspirations et des interventions directes de Dieu, à se conduire d'après ces inspirations plutôt que selon les principes de la raison éclairée par la foi, les tendances et erreurs quiétistes avec les controverses soulevées par elles, ont été de tous les temps dans l'Église. Au moment même où naissait la Compagnie, c'était en Espagne la question des *Alumbrados* et des *Dejados*: les poursuites exercées contre Ignace à Alcalá et à Salamanque eurent certainement leur origine en grande partie dans les soupçons excités par ces groupes de pieux laïques et de femmes dévotes qui, à première vue, ressemblaient à ceux dont l'Inquisition avait alors à s'occuper à Tolède et ailleurs. On ne put relever rien de répréhensible dans la conduite des Iniguistes; mais plus tard, parmi les attaques de Cano et de ses amis contre la Compagnie naissante et les *Exercices spirituels,* le reproche de favoriser les *Alumbrados* figurera en bonne place; il fut du reste facile de répondre en montrant quelle énergique ascèse s'unissait dans les *Exercices* avec la nécessaire docilité à la grâce et le primat laissé en tout aux initiatives de Dieu [101].

---

100 Sur le quiétisme en général, voir surtout le récent article de P. POURRAT dans DTC., XIII (1937), 1537-1581, ainsi que P. DUDON, *Michel Molinos*, Paris, 1921 [et M. PETROCCHI, *Il Quietismo italiano nel Seicento*, Rome, 1948].

101 ASTRAIN, I, p. 50-57 et 321-384; sur les Alumbrados, B. LLORCA, *Die spanische Inquisition und die « Alumbrados »*, Berlin, 1934, en particulier p. 35-40 sur les procès faits à S. Ignace; M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne,* Paris, 1937, p. 65-75; 179-205.

Dans la suite, s'il semble difficile d'excuser de toute tendance à un certain illuminisme les idées d'Oviedo et d'Onfroy, il ne paraît pas en revanche que dans les controverses sur l'oraison qui divisèrent les jésuites espagnols sous Mercurian, la question quiétiste ait été en cause: il s'agissait d'une forme d'oraison que personne ne niait être excellente en soi, mais que beaucoup tenaient pour moins conforme à la vocation particulière de la Compagnie.

Pour une grande partie du XVIIe siècle, on a parlé [102] de l'existence d'un « préquiétisme » chez un certain nombre d'auteurs spirituels, « précurseurs inconscients » du quiétisme proprement dit, auteurs le plus souvent très pieux, parfois véritables saints, d'une doctrine au fond vraiment catholique et solide, mais qui ont joué un tel rôle par l'exagération unilatérale d'un aspect de la vie intérieure au détriment des autres, par des expressions outrées données dans leur ardeur à des pensées justes en elles-mêmes, par un zèle imprudent à proposer à la masse des âmes pieuses des leçons de haute vie spirituelle, dont l'intelligence aurait supposé une formation intérieure et un détachement manquant à la plupart d'entre elles. Et c'est en raison de ce préquiétisme inconscient que l'Église, après la condamnation de Molinos, se trouva amenée à inscrire sur les listes de l'Index un certain nombre d'ouvrages où bien des âmes avaient jusque là cherché avec grand profit leur nourriture spirituelle, mais qui restaient dangereux pour d'autres en raison de ces exagérations.

Du préquiétisme ainsi défini il semble difficile de nier sérieusement l'existence en France, en Italie, en Espagne, et on peut croire qu'il est a priori peu probable que tous les jésuites sans exception en aient été indemnes. De fait, parmi les écrits condamnés par l'Index à partir de 1687, il y a quelques ouvrages de jésuites: le *Breve compendio* auquel Gagliardi avait collaboré avec la « Dame milanaise », y avait été inscrit en 1703, mais a cessé d'y figurer depuis 1900; d'autres y sont encore. Le *Catéchisme* de Surin (1695) et le *Traité pour conduire les âmes à l'étroite union d'amour avec Dieu,* de Jérôme Baiole (1689), avaient été condamnés dans leurs traductions italiennes, auxquelles dans la refonte de 1900 on a substitué les originaux; les *Barlumi a' direttori negl'essercitii di S. Ignatio,* parus anonymes à Venise en 1684 et con-

---

102 P. POURRAT, IV, p. 128 ss.

damnés en 1688, sont à peu près sûrement d'un jésuite; la *Teopiste ammaestrata secondo gli esempi della Madre suor Paola Maria di Gesù Centuriona,* publiée à Gênes en 1648 par le P. Jean-André Alberti [103], fut inscrite à l'Index en 1692, en même temps qu'un volume d'*Esercitii spirituali* de cette religieuse, fondatrice des Carmélites de Vienne et de Gratz [104].

Faut-il en conclure que les jésuites eurent une part notable dans cette littérature préquiétiste? Non; car en dehors du *Breve compendio,* qui n'est de Gagliardi que dans une mesure impossible à déterminer, et de Surin, dont les quelques outrances d'expression au milieu de splendides enseignements, s'expliquent trop bien par l'état physique dans lequel il écrivait, il n'y a là que des ouvrages sans grand rayonnement. Il est au contraire remarquable que même ceux des jésuites qui, comme Lallemant ou Rigoleuc, insistent le plus dans le sens de la passivité, ont pu être édités précisément dans les années mêmes de la crise quiétiste et réimprimés dans la suite sans soulever de critiques, au moins un peu notables: il est vrai qu'ils savent en même temps rappeler de façon très énergique les nécessités de la lutte active contre soi-même et les rudes conditions de la vraie familiarité avec Dieu [105].

Guilloré, qui a été expressément taxé de quiétisme par Nicole et plus tard par les *Nouvelles ecclésiastiques,* enseigne sans doute l'oraison de simple regard, mais il en marque aussi les limites et la vraie nature avec une netteté qui ne laisse rien à désirer: si on a pu lui reprocher avec raison une certaine sévérité et l'acuité excessive de ses dissections psycholo-

---

103 1610-1628† de la peste à Gênes 1657; DHGE., I, 1580 (E. Rivière). — En 1676, au moment où l'Inquisition s'occupait de la propagande quiétiste en Ligurie du Comte Scarampi et du médecin Grignon (Dudon, *Molinos,* p. 46 ss.), on mit à l'Index le livre de la Mère Bon de l'Incarnation, *Stati d'orazione mentale...* paru à Turin en 1674: cette mère était en relation avec les jésuites et, après sa mort en 1680, le P. J. Maillard devait écrire sa vie (Paris, 1686): en réalité le traité condamné était un écrit colporté par Grignon sous le nom de la Mère Bon de l'Incarnation dont il se réclamait pour autoriser ses doctrines; DSp., I, 1762.

104 J'ai signalé plus haut la mise à l'Index en 1723 de la *Méthode pour converser avec Dieu* du P. Michel Boutauld (Paris, 1684): il semble que ce soit à cause de changements dans des éditions postérieures (DSp. I, 1917).

105 Voir par exemple dans la *Doctrine* de Lallemant tout le IIIe principe sur la pureté du cœur, avec le traité sur la garde du cœur qu'y joint le P. Pottier dans son édition de 1936, p. 82-135.

giques, le reproche de quiétisme n'a chez lui aucun fondement [106].

Dans les dernières discussions en Espagne autour des *Alumbrados,* comme dans la lutte contre les cénacles plus ou moins quiétistes qui, dans l'Italie du XVIIe siècle, préludaient à Gênes, Naples ou Brescia à la crise du temps de Molinos, il ne paraît pas, autant que je sache, que des jésuites aient pris une part un peu notable, une part du moins qui ait laissé des traces visibles. En France, si Surin vise plus d'une fois le Carme Jean Chéron dans ses attaques contre les théologiens qui ne comprennent pas les choses de la vie mystique, il ne semble pas que les jésuites aient été directement mêlés aux controverses soulevées par son *Examen de la théologie mystique,* pas plus qu'à l'affaire des guérinets de Picardie. Ils étaient touchés de plus près par celle, si triste, de Jean Labadie qui avait été un des leurs de 1625 à 1639 et qui, même avant de les quitter, avait déjà commencé à se croire favorisé de visions et de révélations, et entraîné en partie à ses idées quelqu'un de ses confrères comme le P. Dabillon [107]. A Nancy en 1647 quelques jésuites s'enthousiasmèrent pour la célèbre mère Elisabeth de Ranfaing, fondatrice du Refuge; les supérieurs durent intervenir et trois pères (René de Trans, Charles Séglière, Jean d'Argombat) durent aller à Rome répondre devant le S. Office du véritable culte rendu à cette fondatrice encore vivante: le 10 septembre 1648 ils furent condamnés à diverses peines et quittèrent ensuite la Compagnie [108]. Des faits de ce genre ne pouvaient que confirmer les supérieurs dans leur attitude de réserve vis-à-vis de tout ce qui est manifestations préternaturelles dans la vie spirituelle; ils expliquent aussi l'opposition rencontrée à Bordeaux par le P. Surin et sa facilité excessive à accepter les faits extraordinaires, opposition venant même de ses meilleurs amis comme le P. Bas-

---

106 POURRAT, IV, c. 6, p. 154 ss.; A. KLAAS, *Le P. F. Guilloré,* Toulouse, 1938, p. 71.

107 Sur Labadie, DTC. VIII, 2383-2385 (L. Marchal), avec bonne bibliographie.

108 Sur Elisabeth de Ranfaing, voir C. PFISTER, *Histoire de Nancy,* t. II, p. 946-975; sa vie fut écrite par H. BOUDON, *Triomphe de la Croix* (*Œuvres,* éd. Migne, III, 279-574) et par le P. N. FRIZON S. I., Avignon, 1735, mais ni l'un ni l'autre n'ont eu en mains le dossier de l'affaire; le P. H. LAURENT O. P. dans DSP., I, 844 (art. Argombat) ne semble pas connaître lui non plus la sentence du S. Office.

tide [109]. Toutefois il n'y a là que des incidents locaux, qui ne semblent pas avoir provoqué de discussion doctrinale étendue.

Les textes du P. Paul Lejeune et du P. Nicolas du Sault qu'apporte H. Bremond comme signes d'une campagne anti-quiétiste de la part des jésuites au milieu du XVIIe siècle, ne dépassent vraiment pas ce que l'on rencontre chez bien d'autres pour mettre en garde contre les illusions spirituelles, en citant quelques-uns de ces faits qui se reproduisent à toutes les générations [110]. La vive discussion entre le P. Antoine Sirmond [111] et Mgr Camus n'est elle-même qu'en un sens très large une première phase de la lutte qui, à la fin du siècle, mettra aux prises Bossuet et Fénelon: la question débattue en 1641 était celle de la valeur des actes de vertu indépendamment de toute influence actuelle ou virtuelle de la charité chez les âmes en état de grâce, et accessoirement de l'obligation qu'il y a de faire de temps en temps des actes de charité. Sur ce dernier point Sirmond se trompait certainement; sur le premier, en voulant réagir contre Baius, il en venait à s'éloigner de S. Thomas, mais du moins ne sortait pas des limites des opinions librement discutées entre théologiens; quant à la vraie question du pur amour, elle n'était pas abordée directement. Là encore, malgré le développement donné à la discussion par Camus, et plus tard par Arnauld et Pascal, il ne s'agit que d'un cas isolé, Sirmond n'ayant été suivi par aucun de ses confrères sur le seul point vraiment erroné de sa position [112].

---

109 Un exemple de cette réserve est le cas du P. Cl. Bernier, cf. A. KLEISER dans ZAM. 3 (1927), p. 155-164 et DSp.. I, 1521-1522. — Sur les discussions entre Bastide et Surin, voir F. CAVALLERA dans *Lettres spirituelles* de Surin, t. II, p. 437-443.

110 H. BREMOND, *Histoire...*, t. XI, p. 170-183: Les jésuites et le quiétisme sous Louis XIII; il cite les *Épitres spirituelles* de Paul LE JEUNE (Paris, 1665, p. 445-449), et les *Caractères du vice et de la vertu* (Paris, 1655) de DU SAULT.

111 Neveu du célèbre érudit Jacques Sirmond, il naquit en 1591, entra en 1608, mourut à Paris en 1643: *La défense de la vertu,* Paris, 1641. — Voir H. BREMOND, *Histoire...*, t. XI, p. 184-284; beaucoup plus objectivement G. JOPPIN, *Une querelle autour de l'amour pur,* Paris, 1938.

112 Une véritable campagne au contraire fut celle menée par le P. Frédéric SPEE dans sa *Cautio criminalis* (1631) contre les excès des procès de sorcellerie: bien que cette question n'intéresse pas directement la spiritualité, il est cependant certain que la facilité à admettre des interventions démoniaques sous forme de sorcellerie et de possession n'a pas

En revanche, lorsque, en Italie, autour de la *Guía espiritual* de Molinos (Rome, 1675), éclate la controverse quiétiste proprement dite, la part des jésuites y est considérable [113]. Si la publication en 1676 de *Lettres* de Molinos, manifestement destinées à répondre à des critiques déjà formulées contre la *Guía,* montre que tout de suite des inquiétudes naquirent et se manifestèrent au moins oralement contre les enseignements du docteur espagnol, c'est cependant en 1678 seulement que paraît à Modène le premier livre qui, sans nommer personne, attaque toutefois clairement les doctrines de Molinos et celles de Malaval dans sa *Pratique facile* qui avait été traduite en italien à Rome en 1669 et à Venise en 1675. C'est *Il Pregio e l'Ordine dell'orationi ordinarie e mistiche* du P. Gothard Bell'huomo [114]: une première partie précise la doctrine communément reçue sur la méditation et la contemplation, acquise aussi bien qu'infuse; dans la seconde sont rappelés les principes de direction en matière d'oraison, la nécessité dans le cours ordinaire des choses d'un progrès par degrés, les conditions d'un désir légitime de la contemplation infuse, le fait que la plus haute contemplation n'exclut ni l'usage des créatures pour s'élever à Dieu, ni surtout le souvenir des mystères de la vie du Christ.

Ce livre, joint aux critiques orales d'autres jésuites, inquiéta Molinos qui essaya de couper court à cette opposition en s'adressant directement au Général, le P. Jean-Paul Oliva: le 16 février 1680, il lui adresse une lettre où il proteste de son attachement pour la Compagnie, de son estime pour les *Exercices,* et se défend de toute erreur sur la contemplation. Oliva répond poliment le 28; Molinos encouragé reprend la plume le 29 dans une nouvelle lettre à laquelle le Général répond encore le 2 mars: il loue les bons sentiments exprimés dans les deux lettres, tout en s'autorisant du fait qu'il n'a pas lu la *Guide* pour se tenir sur une réserve bienveillante, et en insistant

---

été sans une influence considérable sur les idées spirituelles d'alors: on verra des épreuves diaboliques permises par Dieu dans des cas qui, comme celui de Surin, relèvent avant tout de la pathologie.

[113] Sur toute cette partie de la controverse le livre essentiel est celui du P. P. DUDON, *Michel Molinos,* Paris, 1921; voir aussi POURRAT, article cité et *Spiritualité chrétienne,* IV, 201-220; l'article *Molinos* du DTC., X, 2187-2192 est complètement insuffisant.

[114] 1612-1628†1690; DSp., I, 1357-1359: il avait composé quelques autres écrits spirituels, entre autres *La Pace di coscienza,* Venise, 1685.

surtout sur le fait que la haute contemplation n'a coutume d'être accordée par Dieu qu'à des âmes déjà avancées dans la pratique de la mortification et des formes plus humbles d'oraison[115]. Les amis de Molinos avaient cependant travaillé dans une autre direction en dénonçant au S. Office le livre de Bel-l'huomo: les lettres d'Oliva nous font connaître cette première dénonciation et le fait que le livre en sortit indemne.

Au moment où s'achevait cet échange de lettres, Oliva apprenait qu'un des plus célèbres prédicateurs de la Compagnie, le P. Paul Segneri[116], déjà connu dans toute l'Italie par ses missions, se préparait à intervenir lui aussi: il l'encouragea en lui communiquant ses propres lettres à Molinos, et, pendant l'été de 1680, paraissait à Florence la *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione.* Segneri, lui non plus, ne nomme pas ses adversaires; mais les citations qu'il fait d'eux sont empruntées à la *Guide* de Molinos et à la *Pratique* de Malaval, et il ne cache pas son dessein de rétablir fermement la vérité contre leurs erreurs. Son livre est net, vigoureux, animé du zèle des âmes: après avoir marqué l'origine du débat entre les directeurs et discuté les doctrines adverses, il s'attache surtout à préciser la nature et les conditions de la vraie contemplation.

La première réponse à ce livre vint de l'oratorien Pier Matteo Petrucci, qui allait être nommé évêque de Jesi et avait déjà publié plusieurs volumes de mystique dans un sens très voisin des idées de Molinos: contre Segneri il écrivit *Della contemplazione mistica acquistata,* Jesi, 1681. Le jésuite lui opposa à la fin de cette année 1681 une *Lettera di risposta al Signor Ignazio Bartalini* sur les objections opposées par un défenseur des modernes quiétistes. Si cette polémique était désapprouvée par certains jésuites comme Dominique Ottolini, le Général Oliva se borna à recommander de ne parler qu'avec respect de Petrucci devenu évêque, et n'empêcha en rien l'action de Segneri qui avait toute sa confiance.

---

[115] Sur cette correspondance, DUDON, p. 93-99.

[116] 1624-1637†1694; SMV. VII, 1050-1089; DTC. XIV-1771-1775; vies par G. MASSEI, Venise, 1717; V. SONCINI, Turin, 1925; outre ses œuvres oratoires (*Quaresimale,* Florence, 1679), *La Manna dell'anima,* méditations pour toute l'année, 4 vol. 1673-1680; *il Divoto di Maria,* Bologne, 1677. Le *Penitente istruito,* Bologne, 1669, et le *Confessore istruito,* Brescia, 1672, appartiennent plutôt à la pastorale. Nombreuses éditions de ses *Opere;* les meilleures Milan 1845 et Turin, 1855, en 4 volumes.

Celui-ci du reste n'était pas seul: à ses côtés était venu se ranger le vieux et illustre Daniel Bartoli, ainsi que les pères Caprini, Agnelli et même Martin de Esparza qui avait été un des censeurs officiels approuvant la *Guía* de Molinos [117].

Mais celui-ci et ses amis étaient puissants à Rome: la *Concordia* est dès la fin de 1680 dénoncée au Saint-Office; en vain Caprini et Agnelli s'efforcent-ils de la défendre; le 28 novembre 1681, elle est mise à l'Index en même temps que le *Pregio* de Bell'huomo, comme adversaires de la contemplation [118]; en 1682, un nouveau décret condamnait la *Lettera di risposta* en même temps que la *Clavis aurea* du Clerc régulier Mineur Regio, dirigée elle aussi contre Molinos. Entre temps avaient paru à Venise, en 1682, sous le nom de François Pace, deux autres écrits de Segneri, rédigés sans doute avant la double condamnation, le *Fascetto di varii dubii* et *I sette principii su cui si fonda la nuova orazione di quiete*. Si les principaux adversaires de Molinos se trouvaient ainsi réduits, au moins extérieurement, au silence, certains d'entre eux, en particulier Caprini et Honoré Fabri multiplient lettres et mémoires contre le quiétisme [119].

Ils n'étaient pas seuls: des hommes aussi considérables que les Cardinaux Albizzi et Caracciolo insistaient auprès d'Innocent XI pour qu'il se décidât à mettre un terme à cette propagande, que protégeaient auprès de lui son secrétaire Favoriti et le neveu et successeur de celui-ci, Casoni. Dans les discussions et projets qui se succèdent alors, les jésuites, peu en faveur auprès d'Innocent XI, n'ont aucune part au moins apparente [120]. On sait comme l'aboutissement des enquêtes du Saint-Office, fut, à la stupéfaction du public romain, l'arrestation de Molinos le 18 juillet 1685. Dès lors le procès se poursuit lentement pour aboutir le 3 septembre 1687 à la con-

---

117 DUDON, p. 109; 114; 123. — Dominique Ottolini (1623-1648†1694) composa des *Meditazioni* sur la vie et la doctrine du Christ pour tous les jours de l'année, 3 vol., Rome, 1692-1693.

118 DUDON, p. 126 ss. — Antoine Caprini, 1614-1631†1694, avait publié en 1648 un volume de *Méditations* sur la Passion et les douleurs de Marie. — Nous avons signalé ailleurs les quatre volumes de Joseph Agnelli (1621-1637†1706) sur les *Exercices;* DSp., I, 251.

119 DUDON, p. 143 ss.

120 A signaler le petit volume paru à Venise en 1685 sous le nom de Francesco BUONAVALLE (sans doute pseudonyme d'un jésuite jouant sur le nom de Malaval), *Ristretto delle dottrine de' moderni quietisti, con una censura delle medesime;* DUDON, p. 186.

damnation du docteur quiétiste, à son abjuration et à la proscription par la bulle *Caelestis pastor* des 68 propositions qu'il avait dû rétracter. A son tour Petrucci, devenu Cardinal en 1686, devait le 17 décembre 1687 rétracter lui aussi devant le Cardinal Cybo 54 propositions quiétistes tirées de ses écrits. Sous Innocent XII, Segneri obtint en 1691 de réimprimer avec quelques corrections de forme sa *Concordia* qui a disparu de l'Index; Bell'huomo était mort en 1690, et son *Pregio* n'en a jamais été retiré.

Les jésuites qui avaient eu une part si importante dans les premières luttes contre le quiétisme de Molinos, n'en eurent qu'une bien moindre dans l'abondante littérature qui suivit la condamnation de celui-ci. Sur une dizaine de grands ouvrages énumérés dans la bibliographie du P. Dudon [121] et dans lesquels sont commentées et réfutées les propositions condamnées, pas un seul n'est l'œuvre d'un jésuite. Le seul travail, à ma connaissance, qui égale en importance ceux d'Arbiol, de Posadas, de Casimir de Marsala, de Calatayud ou de Terzago, est le IVe volume de la *Crisis theologica* de Charles Antoine Casnedi [122], paru à Lisbonne en 1719. En même temps que Molinos, cet ouvrage combat un groupe de pseudo-mystiques condamnés en 1717 par l'Inquisition portugaise (dont l'auteur était qualificateur) et qui, en particulier, enseignaient la transsubstantiation de leur propre corps en celui du Christ. Sans discuter en détail les erreurs des uns et des autres, Casnedi, après un exposé historique assez court, consacre sa seconde *Disputatio* à exposer les points principaux de théologie mystique faussement enseignés par Molinos, s'arrêtant surtout aux degrés de la vie intérieure, à l'annihilation, à l'impeccabilité, et s'attachant lui aussi à préciser le sens des expressions employées par les mystiques; les six disputes suivantes traitent des visions de la vie mystique, spécialement des visions eucharistiques, et du discernement des fausses visions. Ouvrage heurté, véhément, mais d'une pensée forte et d'une science étendue; la critique des faits discutés laisse plus à désirer; pour certains cependant dont l'auteur parle en témoin oculaire, ses relations restent fort intéressantes. Avec ce volume, il n'y a guère à signaler, en plus des passages où

---

121 Dudon, p. XIV-XVI.

122 1643-1663† Lisbonne 1725; après avoir enseigné à Milan, il était passé en Portugal où il fut peu avant sa mort visiteur et provincial.

La Reguera et Scaramelli discutent les erreurs quiétistes dans leurs traités généraux, que le commentaire assez ample des propositions condamnées sur les violences diaboliques, fait par le P. Pierre Calatayud dans les *Doctrinas prácticas* résumant ses enseignements de pastorale [123].

Les controverses quiétistes se continuèrent en France après 1687 autour du P. Lacombe et de Madame Guyon, pour aboutir à la grande querelle entre Bossuet et Fénelon sur le pur amour [124]. Mais là non plus les jésuites n'eurent pas un rôle de premier plan: il ne paraît pas qu'ils aient été mêlés directement au procès de Lacombe et de Madame Guyon. Pour Fénelon, sans partager ses idées, ils lui étaient plutôt favorables dans l'ensemble. C'est ce qui explique la sensation que fit, au lendemain de la publication des *Maximes des Saints*, le sermon du P. Charles de la Rue [125] qui, le 1er février 1697, devant le Roi, fit pendant une demi-heure le procès « des extravagants et des fanatiques qui décriaient les voies communes de la piété », et cela « avec fort peu de ménagement », au dire de Saint-Simon. Nettement hostile à Fénelon, le prédicateur devait revenir sur le quiétisme dans ses panégyriques de S. Bernard et de Ste Térèse (20 août et 15 octobre 1698). Bourdaloue [126], qui avait fortement attaqué le quiétisme en 1688 dans son sermon sur la prière et avait en 1694 mis en garde Madame de Maintenon contre le *Moyen court* de Madame Guyon, ne semble pas avoir pris partie ouvertement, comme il a été dit, contre Fénelon; mais il paraît bien avoir désapprouvé ceux qui travaillaient en sa faveur. Parmi ceux-ci il y avait plusieurs jésuites, et en première ligne le con-

---

123 *Doctrinas prácticas,* (Madrid, 1799), p. II, tr. 7, doctr. 6. — Le P. J. B. FAURE consacra quelques pages au quiétisme dans une *Dissertatio polemica,* Rome, 1753 (dans le *Thesaurus theologicus* de ZACCARIA, V, 270-276). — On signale encore comme s'en occupant le *Theophilus quaerens et amans Deum suum,* Cologne, 1706, du polémiste Jean KRAUS.

124 Le point de vue théologique de cette querelle a été bien mis en lumière par le P. G. JOPPIN, *Fénelon et la mystique du pur amour,* Paris, 1938, chez qui on trouvera, p. 289 ss., une bonne bibliographie de toute l'affaire.

125 1643-1659†1725; cf. *Correspondance* de BOSSUET, t. X (1916), p. 421 et 307; SAINT-SIMON, *Mémoires* (éd. *Grands Écrivains,* Paris, 1879), t. IV, p. 85. — Le *Sermon sur S. Bernard* publié dans H. CHÉROT, *Autour de Bossuet,* Paris, 1901, p. 75 ss.

126 Sur l'attitude de Bourdaloue, voir R. DAESCHLER, *Spiritualité de Bourdaloue,* Louvain, 1927, p. 66-67 et DSp. I, 1903-1904.

fesseur du Roi, le P. François de la Chaise [127]; le P. Jean Dez, provincial de la province gallo-belge [128] sur le territoire de laquelle se trouvait Cambrai, publia à Liège en 1698 une *Lettre d'un ecclésiastique de Flandre* pour réfuter les accusations de Monsieur de Meaux. Quand l'affaire fut portée à Rome, les démarches du P. Rostan Charonier, homme de confiance du Cardinal de Bouillon, exciteront la bile de l'abbé Bossuet qui dans une lettre à son oncle, l'appelle « l'opprobre du genre humain » [129]; mais ce fut surtout le P. Joseph Alfaro, professeur au Collège Romain, qui eut à intervenir avec son *votum* de consulteur et le fit dans un sens nettement favorable à une interprétation bénigne des propositions de Fénelon [130].

Cette attitude d'un certain nombre de jésuites explique comment l'accusation de « quiétisme » sera une de celles dont les jansénistes poursuivront de préférence les jésuites au XVIIIe siècle. Nous avons cité les attaques contre Guilloré: il ne fut pas le seul. Le P. François Lamejon, professeur à Rodez, fut pris à partie plusieurs fois par les curés jansénistes de la ville au sujet de sa doctrine sur la charité [131]. L'accusation ne manque pas d'un certain piquant formulée contre ces jésuites du XVIIIe siècle qu'on représenterait plus tard comme entraînés par leur réaction antiquiétiste à un farouche antimysticisme. Mais de cela nous allons avoir à traiter plus en détail.

---

127 DE CHANTELAUZE, *Le P. de la Chaize,* Paris, 1859, p. 311-322.

128 1643-1660†1712; il fut ensuite provincial de France. — [Sur l'attitude du P. Thyrse González, personnellement favorable à Fénelon, et sur son intervention à Paris pour arrêter l'opposition faite à celui-ci par le P. Jean Hardouin et d'autres jésuites, voir les documents publiés par Mgr G. de LUCA, *Frammenti di una corrispondenza tra Fénelon e González (1698-1699)* dans Rivista di storia della Chiesa in Italia, t. 3 (1949) p. 415-429.]

129 16 décembre 1698, *Corresp.* de BOSSUET, XI, p. 7; la même *Correspondance* signale encore (X, p. 29) comme travaillant pour Fénelon les pères Louis Doucin et André Sémery, ce dernier professeur au Collège Romain.

130 Joseph Alfaro (1638-1653†1721): son *votum* a été publié dans les Analecta Iuris Pontificii, t. XX (1881), p. 654-709: on sait que sur les dix consulteurs cinq furent pour la condamnation et quatre trouvèrent comme Alfaro qu'on pouvait donner un sens acceptable aux propositions dénoncées.

131 *Nouvelles ecclésiastiques,* 1732, Suppl., X-XI; 1733, p. 119 ss.; cf. SMV., IV, 1427.

CHAPITRE X

LE XVIIIe SIÈCLE

Dans l'esquisse tracée ici du développement historique de la spiritualité des jésuites, le XVIIIe siècle doit être considéré séparément, et cela pour une double raison, un double problème se posant à son sujet.

Nous venons de le voir, à la fin du XVIIe siècle avait éclaté une crise grave, la crise quiétiste, qui devait avoir une influence considérable sur la spiritualité catholique en général: on admet assez communément que, par suite de la réaction contre les erreurs condamnées alors, une vraie vague d'antimysticisme, de timidité étroite, de terne piété, de sec ascétisme, a dominé dans la plupart des milieux spirituels et a continué à faire sentir ses effets jusque vers la fin du XIXe siècle. Ce n'est pas ici le lieu de discuter la justesse de cette vue historique générale, mais nous devons examiner dans quelle mesure elle est exacte pour ce qui regarde la Compagnie dont nous nous occupons en ce moment.

A la fin du XVIIIe siècle, l'ordre de S. Ignace, déjà expulsé de Portugal, d'Espagne, de France, de Naples et de Parme, est supprimé en 1773 par le Bref *Dominus ac redemptor* du Pape Clément XIV, avec des considérants fort durs pour les jésuites d'alors: « La susdite Compagnie ne peut plus produire ces fruits et ces avantages considérables en vue desquels elle a été instituée, approuvée par tant de nos prédécesseurs et enrichie de nombreux privilèges; bien plus, il n'est guère possible, et même pas du tout, que, elle subsistant, une paix vraie et durable soit rendue à l'Église »; à quoi s'ajoutent « d'autres graves raisons que nous suggèrent et les lois de la prudence, et le meilleur gouvernement de l'Église uni-

verselle, mais que nous gardons au fond de notre cœur... »[1] Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'état dans lequel se trouvaient en ce moment les œuvres extérieures d'apostolat de la Compagnie, mais nous devons rechercher dans quelle mesure, du point de vue spirituel, il y aurait eu chez elle une déchéance capable de motiver les graves paroles du Souverain Pontife et la mesure qu'elles veulent justifier.

ÉCRIVAINS SPIRITUELS

Ce sont principalement les écrivains jésuites du XVIIIe siècle qui peuvent nous donner les éléments d'une réponse à la première de ces deux questions. Assurément nous ne trouverons pas chez eux l'exubérante richesse de production du siècle précédent: beaucoup plus rares sont parmi eux les auteurs qui entreprennent des publications un peu amples ou développent des pensées vraiment originales; il y en a cependant, et même dans le domaine de la mystique proprement dite. Pas plus donc que l'antimysticisme du XVIIIe siècle, on ne doit exagérer sa stérilité spirituelle. Et, quand il s'agit de la Compagnie, il ne faut jamais oublier qu'à partir surtout du second tiers de ce siècle, elle n'a plus cessé d'être harcelée d'attaques violentes et continuelles: tout devient occasion de bruyants procès doctrinaux, comme celui de Pichon rappelé tout à l'heure; tout ce que peuvent faire, dire ou écrire les jésuites est épluché, travesti, impitoyablement critiqué, dans les *Nouvelles ecclésiastiques* et ailleurs. On avouera que de pareilles circonstances, se prolongeant pendant des dizaines d'années, expliquent facilement une certaine timidité doctrinale, une certaine répugnance à aborder les difficiles problèmes de haute spiritualité.

En Italie, au début, du siècle, le nom le plus en vue comme auteur spirituel est celui de Jean-Pierre Pinamonti[2], né en

---

[1] Texte du Bref dans *Institut.*, I, 313-328; *Bullarii Romani Continuatio*, Rome, 1841, t. IV, p. 607-618. — Sur la suppression de la Compagnie, l'exposé historique le meilleur est celui de L. von PASTOR dans son histoire des pontificats de Clément XIII, Clément XIV et Pie VI: *Geschichte der Päpste*, tome XVI, vol. I-III. Fribourg en Br. 1931-1933; voir aussi le tome I du P. J. M. MARCH, *Beato José Pignatelli y su tiempo*, Barcelona, 1935.

[2] Voir SMV., VI, 763-792 et sa *Vie* par F. DURAZZO, Rome, 1709. — *Opere spirituali*, Parme, 1706 et souvent de nouveau, en particulier, Ve-

1632 à Pistoie, jésuite en 1647, appliqué en 1664 à l'œuvre des missions où il sera pendant 26 ans le compagnon de Segneri et qu'il continuera jusqu'à sa mort en 1703, à Orta, pendant une dernière mission. En plus des deux retraites déjà signalées, dont la seconde surtout, la *Religiosa in solitudine* (Bologne, 1695), n'a pas cessé d'être réimprimée jusqu'à nos jours, il a composé une série d'opuscules sur le plan uniforme de considérations pour chacun des sept jours de la semaine, revenant ainsi aux septenaires du moyen âge, entre autres: *La vera sapienza* (sur la crainte de Dieu), Venise, 1683; *Lo Specchio che non inganna* (connaissance de soi-même), Florence, 1686; *L'Inferno aperto,* Bologne 1688; plus tard *La Croce alleggerita,* Modène, 1699. Il composa encore *La Vocazione vittoriosa,* Rome, 1694, sur les obstacles à la vocation religieuse et la manière de les vaincre; *La Via del cielo appianata,* sur les difficultés du salut et de la sainteté; enfin le meilleur peut-être de ses ouvrages, *Il Direttore,* publié après sa mort à Florence en 1705, et qui peut prendre une place honorable entre les écrits de Guilloré et ceux de Scaramelli sur la manière d'adapter la direction spirituelle aux besoins et tempéraments divers. Ces divers ouvrages sont tout pratiques, d'une doctrine solide, ferme et claire, sans souci de haute spéculation, mais éminemment réalistes et réalisateurs, ce qui explique leur énorme diffusion.

Dans le principal de ses ouvrages le P. Benoît Rogacci [3] développe l'idée que Dieu est pour nous l'*Uno necessario,* l'unique nécessaire, en qui nous trouvons tous les biens et à qui tout doit se rapporter dans notre vie: en 1697, il publie à Rome une *Introduzione all'uno necessario, cioè alla beata e celeste unità del viver puramente per Dio,* posant avec précision et solidité les principes théologiques d'une vie uniquement consacrée à Dieu; en 1704, 1706 et 1707, paraissent, à Rome également, les trois parties formant le fond de l'ouvrage, la première sur la connaissance de Dieu, la seconde sur l'estime et l'amour de Dieu, la troisième sur le parfait amour

---

nise, 1719. — Le P. M. Viller a signalé comment tel traité spirituel très répandu dans les milieux orthodoxes n'est autre chose qu'un simple démarquage de Pinamonti: *Nicodème l'Hagiorite et ses emprunts à la littérature spirituelle occidentale,* RAM., 5 (1924), p. 176-177.

[3] Né à Raguse en 1646, jésuite à Rome en 1661 et y meurt en 1719; Smv., VII, 11-16, et surtout la bonne monographie du P. C. Rosan, *Vita del P. B. Rogacci,* Padoue, 1931.

de Dieu se manifestant avant tout dans le parfait accomplissement de sa volonté et dans le renoncement à tout ce qui pourrait diminuer la pureté de cet amour. Il est à noter qu'il s'attache avant tout à la conformité active à la volonté divine; lorsque (III, c. 5) il explique comment nous devons préférer la volonté de Dieu à tous nos avantages personnels, il ne soulève même pas la fameuse question débattue entre Fénelon et Bossuet du désintéressement surnaturel; pour lui il s'agit simplement de préférer à tout le reste, l'accomplissement fidèle des moindres désirs de Dieu. Lorsqu'il réimprima tout l'ouvrage en cinq volumes (Venise, 1718), il y joignit l'Introduction et y ajouta un Appendice d'allure toute pratique sur la vie uniquement pour Dieu. En humaniste qu'il était, Rogacci aime à s'inspirer des souvenirs de l'antiquité, mais son traité reste un des meilleurs du XVIII[e] siècle, par la piété et le sens surnaturel qui l'animent, en même temps que par la solidité doctrinale.

A la même époque, le P. Joseph-Antoine Patrignani [4], en plus de ses travaux historiques et des écrits déjà signalés sur S. Joseph et les Anges gardiens, se fait le promoteur de la dévotion à l'Enfance de Jésus: il débute en publiant à Florence, en 1704, une vie de Marguerite du Saint-Sacrement, la célèbre carmélite de Beaune; suit, en 1707, un petit volume illustré sur la Sainte Enfance, qui deviendra par accroissements successifs un traité et un manuel complet de cette dévotion, en quatre volumes, Venise, 1722; sans compter plusieurs recueils de poésies, chants et prières en honneur de Jésus enfant [5].

En 1752 mourait à Macerata le grand missionnaire Jean-Baptiste Scaramelli, né à Rome en 1687 et entré au noviciat en 1706. Durant sa vie, il ne publia que la vie d'une religieuse

---

[4] 1659-1680, † Rome 1733; Smv., VI, 357-366.

[5] Le P. Alexandre Diotallevi (1648-1663, † 1721) publia lui aussi de nombreux ouvrages souvent réimprimés: *Stimoli alla vera divozione*, tirés de Ste Gertrude, Venise, 1713; sur les *Bienfaits de Dieu*, 1716; sur le *Miserere* et la pénitence, 1716; *Trattenimenti spirituali per chi desidera d'avvanzarsi nella servitù e nell'amore della SS. Vergine*, 3 vol., Venise, 1716. — Le P. François-Marie Galluzzi, 1671-1688, mort en odeur de sainteté à Rome, 1731 (*Vie*, par le P. G. B. Memmi, Rome, 1734) publia de nombreux petits écrits de piété ainsi que des biographies édifiantes, Smv., III, 1135-1141. — Joseph-Marie Prola (1658-1679, † 1732), en plus de ses écrits sur la bonne mort, composa *Il mormoratore illuminato*, Rome, 1720, sur la médisance, avec une 3[e] partie, *Conforto ai mormorati*, ouvrage assez original.

franciscaine, la Vénérable Maria Crocifissa Satellico, morte en 1745 [6]. Mais, comme Pinamonti, tout en poursuivant son travail de missions populaires, il avait composé deux grands ouvrages qui ne parurent qu'après sa mort. Le *Direttorio ascetico*, destiné à enseigner aux directeurs la manière de conduire les âmes qui marchent « dans les voies ordinaires de la grâce vers la perfection chrétienne », fut approuvé en 1751 et imprimé à Venise par Simone Occhi en 1753. Pour le *Direttorio mistico* « destiné aux directeurs des âmes que Dieu conduit par la voie de la contemplation », à deux reprises l'impression fut refusée par les réviseurs de la Compagnie, qui permirent seulement qu'on éditât à part le sixième traité sur le *Discernement des esprits*, lequel parut en effet chez Occhi, en 1753. Quant aux cinq autres traités qui composaient l'ouvrage, Scaramelli continua à les revoir et à les corriger jusqu'à sa mort. Ils restèrent manuscrits, mais des copies en avaient été prises; Occhi, alléché par le succès des autres œuvres de Scaramelli, s'en procura une et, de sa propre autorité, comme il le déclare dans son « Avis au lecteur », l'imprima en 1754 [7]. Les Supérieurs de la Compagnie avaient craint que, dans les difficiles circonstances où l'on se trouvait alors, des affirmations semblant moins exactes et des expressions moins heureuses pussent amener une dénonciation du livre au Saint-Office et même une condamnation: en fait rien ne se produisit. Le livre, qui du reste avait été corrigé en bien des points depuis les révisions de 1746, fut reçu avec faveur, souvent réimprimé et traduit; il devint même, pendant la plus grande partie du XIXe siècle, l'ouvrage classique de théologie mystique, dont l'influence est encore manifeste dans le manuel du P. A. Devine, passioniste, paru en 1903.

Cette division en deux *Directoires* distincts, l'un ascétique, l'autre mystique, a soulevé de vives critiques et on a voulu en tirer argument pour rendre Scaramelli responsable d'un regrettable démembrement de la théologie spirituelle, qui

---

[6] En 1769 cette *Vie* fut mise à l'Index; elle en a été retirée avec le nouvelle édition parue en 1819, après l'introduction de la Cause de Béatification de la Vénérable. Scaramelli avait aussi écrit la vie d'une Tertiaire Dominicaine, Angelina Cospari, qui devait lui survivre et mourir en 1757; sur cette dernière vie, très extraordinaire, voir O. MARCHETTI dans AHSI., 2 (1933), p. 230-257. — Voir sur Scaramelli, L. HOGUE, DTC., XIV, 1259-63, et *The Direttorio mistico of J. B. Sc.*, dans AHSI., 9 (1940) 1-39; SMV. VII, 689-694; POURRAT, IV, 439-441.

[7] Sur toute cette affaire voir L. HOGUE, AHSI., 9 (1940), p. 13-33.

jusqu'alors formait un tout organique, et sera désormais scindée en deux compartiments arbitrairement séparés, ascétique et mystique, distingués par le caractère ordinaire ou extraordinaire attribué, arbitrairement lui aussi, aux voies dont ils s'occupent [8]. Que la large diffusion des deux *Directoires* de Scaramelli et la haute autorité dont ils ont joui, aient beaucoup contribué à vulgariser parmi les écrivains spirituels une division discutable, la chose ne semble pas pouvoir être niée. Mais, si cette division a de gros inconvénients pour une systématisation théorique de la doctrine spirituelle, il faut reconnaître que, du point de vue strictement pratique auquel se plaçait Scaramelli lui-même, elle n'est pas sans avantage. Et, en tout cas, ce n'est pas lui qui en est l'auteur: on la trouve explicitement, avec les deux épithètes d'ordinaire et d'extraordinaire accolées aux deux mots d'ascétique et de mystique, un siècle plus tôt, en 1655, chez le franciscain polonais Chrysostome Dobrosielski [9]; et, dans les discussions autour du quiétisme, nous voyons le terme de mystique déjà réservé exclusivement à ce qui touche la contemplation infuse, regardée par les adversaires de cette erreur, Bossuet en particulier, comme une voie extraordinaire. Il est même notable que, si Scaramelli caractérise les voies dont traite son *Directoire ascétique* de « voies ordinaires », pour celles du *Directoire mystique* il emploie le terme de « voie contemplative » et non de « voie extraordinaire », usant ainsi du terme qui sera repris de nos jours pour désigner la voie de ceux qui jouissent habituellement de cette contemplation infuse [10].

Pour ce qui est de la doctrine mystique, Scaramelli n'est en rien le chef d'école qu'on a parfois voulu voir en lui: comme Poulain l'a bien noté [11], excellent au point de vue descriptif et pour les conseils pratiques, il manque de précision et de fermeté dans la doctrine; sa notion de contemplation acquise (le point peut-être où il est le plus personnel) manque de cohérence. Quand il admet la possibilité d'arriver à la sainteté la plus haute sans le secours de la contemplation in-

---

[8] Par exemple R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les Trois âges de la vie spirituelle*, Paris, 1938, I, p. 19.

[9] Dans son *Summarium asceticae et mysticae theologiae;* cf. J. DE GUIBERT, *La plus ancienne « Théologie ascétique »*, RAM, 18 (1937), 404-408.

[10] Par exemple par le P. GABRIEL DE SAINTE MARIE MADELEINE, C. D., *La voie contemplative* dans Études Carmélitaines, Avril 1933, p. 1-38.

[11] *Grâces d'Oraison,* éd. 10, p. 650.

fuse; il ne fait que répéter ce que Benoît XIV avait écrit plusieurs années auparavant en s'inspirant du Cardinal de Lauria [12], et ce qui était alors la doctrine la plus commune, celle que S. Alphonse de Liguori défendra dans sa *Praxis confessariorum* [13]. Rien du reste d'antimystique chez lui [14]: il écrit pour aider les directeurs des âmes appelées à la contemplation, poussé précisément par son expérience de missionnaire qui lui a montré ces cas plus fréquents qu'on ne serait porté à le croire, même dans de simples paroisses de campagne; et, tout en insistant beaucoup sur l'humilité qui doit nous faire nous juger nous-mêmes indignes de ces grâces, il ne fait aucune difficulté de reconnaître qu'il est légitime de les désirer comme de puissants moyens de sanctification.

Le *Direttorio ascetico* a suscité moins de discussions: il est surtout remarquable, comme le *Discernimento degli spiriti*, par la sagesse, la prudence, la fermeté, le réalisme vigoureux des conseils pratiques donnés aux directeurs à la fin de chaque développement théorique; l'ensemble forme un traité des plus remarquables sur la direction spirituelle.

Parmi les contemporains, Liboire Siniscalchi [15], outre des œuvres oratoires et une retraite selon les *Exercices* (Naples, 1740), publia *Il cuore tra le fiamme dello Spirito Santo* (Naples, 1731), manuel souvent reproduit de la dévotion au Saint-Esprit. Souvent réimprimé avec des compléments le *Dies sacra* du P. Jean Scotti [16], paru à Rome en 1724, avait atteint avant la suppression plus de vingt éditions: c'est une journée chrétienne composée de textes bibliques bien choisis. Le P. Pascal de Mattei [17] s'était fait le propagateur de la dévotion envers les Saints de la Compagnie: S. Louis de Gonzague et les six

---

12 *De Servorum Dei beatificat.*, III, c. 26, n. 7-8; BRANCATUS DE LAURAEA, *de Oratione*, Venise, 1687, VII, c. 12.

13 *Praxis*, n. 132.

14 Il avait étudié de près les œuvres de S. Jean de la Croix et en avait fait un résumé qui fut publié pour la première fois à Naples en 1815, sous le titre de *Doctrina di S. Giovanni della Croce.*

15 1674-1688 † Naples 1742; SMV., VII, 1226-1232. — César CALINO (1670-1684 † 1749) est avant tout un orateur, beaucoup lu d'ailleurs; DSp., II, 22; SMV., II, 543-553. — Orateur aussi le P. Jacques SANVITALE (1668-1683 † 1753) qui a compilé de divers auteurs des recueils de Méditations sur la Passion, la fin de l'homme, les motifs de l'amour de Dieu... et nombre de livres de dévotion souvent réimprimés; SMV., VII, 603-615.

16 1681-1700 † 1755; SMV., VII, 967-969.

17 1705-1720 † 1779; SMV., V, 727-737.

dimanches en son honneur, Rome, 1745, devenu le manuel classique de cette pieuse pratique; S. Stanislas Kostka, Rome, 1770; S. Ignace, Rome, 1773; parurent après sa mort, S. François Xavier, Rome, 1786 et un volume sur les Anges gardiens (1783). Sur les *Exercices,* le P. Joseph M. Gravina[18], dans les deux volumes de son *Iesuita rite institutus piis Exercitationibus S. P. Ignatii* (Palerme, 1756), donne, avec un commentaire assez large, une longue et intéressante Introduction sur l'étude du livre des *Exercices* et la manière de les donner.

Parmi les censeurs chargés d'examiner le *Direttorio mistico* de Scaramelli, le plus favorable à la publication de l'ouvrage fut le P. Emmanuel de la Reguera; né en 1668 au diocèse de Burgos, entré en 1682, appelé à Rome comme réviseur général après avoir longtemps enseigné philosophie et théologie, il y mourut en 1747; peu auparavant, en 1740 et 1745, il avait édité lui-même deux gros in-folio: *Praxis theologiae mysticae, opusculum selectum auctore P. Michaele Godinez... hispanice primum editum, nunc vero latine redditum et plenis commentariis... illustratum.* Traduisant en latin la *Práctica* de Godínez dont nous avons parlé plus haut, il faisait de ce petit volume (comme Ballerini le fera plus tard pour la *Medulla* de Busenbaum) le thème d'un immense commentaire, tantôt par brefs *scholia* sur le texte lui-même, tantôt par de longues *quaestiones* sur les points les plus importants. Ce qui fait la grande valeur de cet ouvrage, en dépit des graves défauts de présentation tenant à cette méthode de composition, c'est la manière strictement et fortement théologique dont y sont traités les divers problèmes, la précision et la pénétra-

[18] 1702-1716 † après 1773. — Pierre Ansalone (1633-1651 † Naples 1713) avait lui aussi publié en 1701 des *Esercizii spirituali,* sans parler de nombreux autres écrits spirituels d'allure plutôt oratoire; DSp., I, 689; Smv. I, 413-415. — Très curieux est le petit volume de François Lalomia (1727-1742 † 1789) paru à Palerme en 1765: *Raccolta di Canzoni siciliane corrispondenti alle meditazioni dell'intero mese degli Esercizi, con appendice di alcune giaculatorie.* Il avait publié aussi en 1758 un Mois de mai; Smv., IV, 1404-1405. Non moins curieux l'in-folio où le P. Pierre François Orta (1653-1689, † 1722 à Rome après avoir été quinze ans Procureur général de la Compagnie) a recueilli un millier d'*Orazioni giaculatorie di molti santi,* Roma, 1706: à chaque oraison jaculatoire est jointe une brève notice sur le saint à qui elle était familière; la collection est complétée par des conseils sur l'usage de ces oraisons. — Le P. Jacques Bonaretti (1682-1697 † 1757) composa pour les laïques faisant des retraites une série d'entretiens, *Invito alla vita divota in grazia principalmente delle persone secolari,* Bologna, 1748; Smv., I, 1697-1700.

tion de la doctrine, la richesse de la documentation scripturaire, patristique, théologique et mystique. Les *Institutiones theologiae mysticae* du bénédictin Dominique Schramm, parues à Augsbourg en 1774 et souvent réimprimées ou traduites depuis, ne font, comme l'auteur l'avoue loyalement dans son Introduction (n. 3), que résumer suivant un meilleur ordre les deux volumes de La Reguera auquel il emprunte doctrine et documentation. En fait l'ouvrage de celui-ci constitue, à côté du grand *Cursus theologiae mystico-scholasticae* du Carme Joseph du Saint-Esprit [19], la meilleure et la plus considérable somme mystique que nous ait léguée le XVIIIe siècle, avec, je crois, pour le jésuite l'avantage d'une information plus ample sur la tradition spirituelle catholique tout entière. C'est sans doute la masse redoutable de l'ouvrage, et plus encore peut-être l'ordre souvent déconcertant dans lequel s'emmêlent questions et scholies, qui ont fait préférer à une réédition jamais faite, le simple résumé de Schramm, encore classique aujourd'hui, mais qui n'a évidemment pas, dans la manière de traiter les questions, l'ampleur nuancée et pénétrante de son inspirateur. Que l'on prenne, par exemple, les pages où celui-ci traite du désir de la contemplation infuse, de la vocation à cette contemplation et de sa nécessité pour la sainteté [20]: on trouvera difficilement, je crois, un auteur où cette question si débattue soit traitée avec plus de précision, de prudence, de nuance: tout en maintenant que la contemplation infuse n'est pas la sainteté, mais seulement un puissant moyen de faire croître l'amour qui, lui, est la sainteté, que par conséquent Dieu tout-puissant peut la refuser à nos désirs sans nous priver par là d'aucun degré de sainteté, La Reguera encourage beaucoup le désir de cette contemplation et les efforts pour se disposer à la recevoir si Dieu veut la donner, pourvu toutefois que cela se fasse humblement et prudemment, selon les règles pratiques si sages qu'il développe. Comme Godínez qu'il commente, il explique longuement la vieille distinction entre contemplation chérubique et séraphique, entre les formes plus

[19] En 6 volumes, Séville, 1720-1740, réédité par le P. Anastase de S. Paul, Bruges, 1924 ss.; il est curieux de constater que ce *Cursus*, si remarquable par ailleurs, se présente avec le même défaut de composition que La Reguera: la division suivie des *praedicabilia mystica* par analogie aux *praedicabilia logica* ne contribue certainement pas à la clarté.

[20] Vol. I, l. IV, q. 2, p. 803-830.

intellectuelles ou plus affectives de ces grâces de contemplation.

Il ne fut pas le seul alors parmi les jésuites espagnols à aborder les questions de mystique: à Lima, le P. Pierre de Medrano [21] publie sous le titre de *Compendio de la vida espiritual perfecta,* une adaptation espagnole en trois volumes de la doctrine mystique d'Alvarez de Paz; dans les *Doctrinas prácticas* que le P. Pierre de Calatayud [22] avait coutume d'expliquer aux prêtres pendant ses missions, et que nous avons déjà citées, nous trouvons, à la Troisième partie, avec plusieurs traités ascétiques, comme le IVe sur la persévérance et l'oraison, un traité entier, le Ve, consacré à exposer brièvement les questions de mystique relatives à la contemplation infuse, et aux visions ou autres dons extraordinaires: rapprochées du *Direttorio mistico* de Scaramelli, ces pages nous font voir chez les missionnaires de la Compagnie, en plein XVIIIe siècle, une préoccupation intéressante de former les prêtres des paroisses qu'ils évangélisent à la direction des âmes jusque dans ces voies de haute spiritualité; il n'y a certes là aucun antimysticisme.

En parlant de la dévotion au Sacré-Cœur nous avons déjà rencontré, avec les Pères de Calatayud et de Loyola, Augustin Cardaveraz et Sébastien Mendiburu: ces deux derniers composèrent en basque de nombreux ouvrages de piété. En Amérique, le P. Ignace García [23] avait dressé tout un plan de publications sur les Exercices dont parurent au moins le *Desengaño consejero,* sur la voie purgative, à Lima 1754, et la *Respiración del alma en afectos pios,* sur la voie illuminative, en 1755; il prévoyait entre autres un volume de *Contemplación seráfica sobre las perfecciones divinas.* A Lima aussi le P. Alphonse Messia [24] composa un manuel de la *Devoción a las tres horas de la agonía de Cristo,* qui, souvent réimprimé et traduit

---

21 1649-1663†1725; il composa aussi un *Gazophilacium divinae dilectionis,* Lima, 1720, où il propose S. Pierre comme modèle aux pasteurs des âmes; SMV., V, 865.

22 1689-1710†1773 exilé en Italie; *Vie* par le P. C. GÓMEZ RODELES, Madrid, 1882; DSp., II, 17-18 (R. Galdos); SMV. VI, 524-535; parmi ses nombreux écrits des *Ejercicios espirituales para Eclesiásticos,* Valladolid, 1748. Pour son exposé de mystique (*Doctrinas,* éd. Madrid, 1799, t. 7, p. 277-416), il utilise souvent Godínez et la Reguera.

23 Né en 1696, † Santiago du Chili, 1754; SMV. III, 1216; IX, 396.

24 Péruvien, 1665-1671 † Lima, 1732; SMV., V, 1022; Vie par le P. J. DE SALAZAR, Lima, 1733.

en italien, français, allemand, contribua beaucoup à répandre cette dévotion [25].

Le plus remarquable et le plus personnel parmi les spirituels jésuites de langue allemande, semble bien avoir été alors le P. Joseph Pergmayr [26], né en 1713, entré en 1733 et mort en 1765 à Munich où, depuis douze ans, il était le directeur spirituel des religieuses de la Visitation, circonstance qui a nettement influé sur sa doctrine; celle-ci, en effet, tout en restant très ignatienne par son réalisme pratique et tous ses grands principes empruntés aux Exercices, a cependant aussi une note salésienne dans ses développements sur l'amour de Dieu, l'abandon, les états de délaissement. Sur ce dernier point toutefois ont pu influer tout autant l'état de santé précaire qui fut le sien et les épreuves intérieures qui ne lui furent pas épargnées. Il ne publia de son vivant qu'une brève vie du Vénérable Père Philippe Jeningen (Ingolstadt, 1763); mais, après sa mort, ses instructions et ses écrits furent recueillis, publiés et dédiés à la supérieure de la Visitation de Munich par F. Reisner et I. Steuer, en cinq volumes, Augsbourg, 1778-1779, souvent réimprimés et traduits, et réunis en 1783 sous le titre commun de *Sämmtliche ascetische Schriften.* Le premier volume, *Gründliche Erwägung ewiger Wahrheiten,* est une retraite selon les *Exercices;* vient ensuite le dernier publié de ses écrits, *Drei Schritte zur wahren und vollkommenen Liebe Gottes*: le premier pas vers le parfait amour de Dieu est dans la fuite des moindres fautes; le second dans la constante fidélité aux inspirations divines; le troisième dans l'abandon complet et la conformité entière à la volonté divine; deux entretiens complètent la doctrine en insistant sur le désir d'un amour toujours plus grand et sur l'exercice de cet amour dans les obscurités et les délaissements. Les *Christliche Grundsätze*

---

25 Joseph M. Genovese (1681-1699 † Mexico 1757) outre ses écrits sur le Sacré-Cœur et les Exercices, publia, toujours sous le nom de Ignace Tomay, *Methodo para vivir a Dios solo,* Mexico, 1745; *Semana sagrada,* 1749; *El año santificado,* I-III, 1757 et 1755. — Le P. Jérôme Dutari (1671-1687†1717) composa une *Vida cristiana,* Salamanque, 1718, souvent réimprimée et traduite.

26 Smv., VI, 528-532; Duhr, t. IV, 2e partie, p. 125-126; outre diverses réimpressions, la Mère Gabrielle du S. Sacrement, Carmélite, a tiré des écrits de Pergmayr une retraite de 10 ou 30 jours, *Neue grosse Exerzitien,* nouv. édition, Graz, 1934; traduite en français par le Chan. Louis, S. Maurice d'Agaune, 1916. [cf. V. Brander, *Joseph Pergmayr,* Würzbourg 1928.]

(t. 3) traitent une série de questions spirituelles: perfection des actions ordinaires, pureté d'intention, prière, en particulier dans l'état d'abandon et d'obscurité, charité, humilité, mortification, mort spirituelle et détachement des créatures. Les deux autres volumes, *Lesungen und Unterweisungen* et *Anmutungen und Tugendübungen,* sont d'allure plus immédiatement pratique et viennent compléter le commentaire des Exercices; on y notera spécialement, au t. 4, les « Principes d'une âme qui s'abandonne entièrement à la conduite de Dieu », où, en regard des exagérations quiétistes, est marquée très nettement la vraie attitude en face du péché d'une âme abandonnée.

Le P. François Neumayr [27], au contraire, fut un écrivain infatigable qui publia lui-même plus d'une centaine de livres ou opuscules, dans des genres divers, et en particulier sur la spiritualité. Parmi ces derniers écrits, celui qui semble avoir été le plus souvent reproduit ou traduit, et être aujourd'hui le plus connu, ne fut publié qu'après la mort de Neumayr, par le P. Craner, à Augsbourg, en 1781: c'est son *Idea theologiae asceticae,* bref résumé de toute la doctrine ascétique, nécessairement sec et schématique, mais précis et solide. Il avait composé une retraite sur la grâce de la vocation sacerdotale, *Gratia vocationis sacerdotalis,* Munich, 1745, une autre selon les Exercices, *Via compendii ad perfectionem,* 1757-1759; une *Idea cultus Mariani sodalitatibus Deiparae consecratis proprii,* 1747, manuel de piété mariale pour les Congrégations. De lui encore sont un *Exterminium acediae,* Augsbourg, 1755, et une *Curatio melancholiae,* Ingolstadt, 1757. Tous ces ouvrages, dans lesquels on trouve parfois des chapitres entiers transportés de l'un à l'autre, ont le même ton, un peu sec, précis et net, pratique, mais cherchant toujours à rattacher cette pratique aux principes théologiques.

Toutefois la plus considérable et, en un sens, la plus originale des publications spirituelles de Neumayr, est son *Theatrum asceticum,* Ingolstadt, 1752 et 1754, où sont réunies en deux gros volumes les pièces représentées au théâtre de la Congrégation latine de Munich chaque année de 1737 à 1750. Il ne faisait là du reste que continuer une tradition: en 1717

---

27 1697-1712 † Augsbourg 1765; Smv., V, 1654-1683; DTC., XI, 323-325; Duhr, IV, 2e partie, p. 126-129; 178-182. [H. Gumbel, *Franz Neumayr. Ein Beitrag zur Gesch. des lateinischen Dramas im 18. Jahrhundert.* Bad Godesberg 1938.]

avait paru le *Theatrum solitudinis asceticae,* où le P. François Lang [28] avait mis en drames, sous forme d'une série de scènes représentées par la même Congrégation munichoise, les méditations et contemplations des quatre semaines des *Exercices* de S. Ignace; avaient suivi la même année un *Theatrum affectuum humanorum* (pièces sur les passions humaines) et un *Theatrum doloris et amoris,* sur la Passion du Christ. Après Lang, le P. Georges Arnold [29] fit représenter en 1735-1737 des *Meditationes sacrae,* publiées après sa mort sous le même titre de *Theatrum asceticum,* Munich, 1761. Neumayr lui succède, après lequel vient François Xavier Gachet [30], de 1751 à 1757 (*Theatrum asceticum,* Munich, 1759) et Joseph Pemble [31], de 1758 à 1766, continuant la série de ces curieuses « méditations » scéniques; enfin le P. Louis Seccard [32] les poursuivra jusqu'en 1776, et fera durer ensuite la distribution des *Xenia* aux Congréganistes jusqu'en 1797 [33]. On sait le développement pris par le théâtre scolaire dans les collèges de la Compagnie, théâtre qui, malgré ses préoccupations moralisantes et édifiantes, ne nous intéresse pas directement ici; au contraire avec cette longue suite du « Théâtre ascétique » de Munich, nous sommes en présence d'un véritable essai de théâtre spirituel, et particulièrement intéressante est la tentative du P. Lang de mettre en scène les méditations successives des *Exercices.*

Le P. Aloys Bellecius [34] est l'auteur d'un des rares traités généraux de spiritualité parus à cette époque, ses *Virtutis solidae impedimenta, subsidia, et incitamenta,* Ratisbonne 1755; dans le cadre des trois voies, il traite des obstacles à écarter, péché, tiédeur, défaut dominant, paresse ...; des moyens de perfection, accomplissement des actions ordinaires, oraison, recueillement, sacrements, examen particulier, retrai-

---

28 1654-1671†1725, il avait dirigé la Congrégation de 1692 à 1706; Smv., IV, 1478-1479.

29 1685-1705†1737; Smv., I, 562; DSp., I, 890.

30 1710-1726†1774.

31 1717-1734†1781.

32 1736-1755†1806; il écrivit un *Commentarius asceticus saeculorum a Congregatione maiori latina... actorum Monachii,* Munich, 1779; Smv., VII, 991-993.

33 Sur ces « méditations » en général voir Duhr, IV, 2e partie, p. 278 ss.; sur le théâtre scolaire, voir dans L. Koch, *Jesuitenlexicon,* 1734-1744 avec la bibliographie finale; Duhr, IV, 2 p., 76-100.

34 1704-1719 † Augsbourg 1757; DSp., I, 1353-1354.

te; des principes qui nous poussent à la perfection, c'est-à-dire des trois vertus théologales, auxquelles il ajoute des considérations sur la crainte de Dieu et la persévérance: tout cela clair, précis et présenté sous une forme affective. On s'explique que le livre ait eu beaucoup de succès et ait été réimprimé au XIXe siècle en diverses langues. Nous avons déjà mentionné son commentaire sur les *Exercices* [35]: malgré sa forme abstraite, commune alors, il est un de ceux qui serrent de plus près, comme le promet le titre, le texte et la structure intime du livre de S. Ignace. Le premier écrit de Bellecius avait été un volume composé pour les Congréganistes de Fribourg en Brisgau sur la préparation à la mort, *Christianus pie moriens*, 1749 [36].

Une mention spéciale doit être donnée au P. Pierre Waldner [37] qui, en plus d'un commentaire sur les Exercices (*Dreyfacher Weeg zur christlichen Vollkommenheit*, Ingolstadt, 1731), composa un volume spécial de considérations sur les Règles des Frères coadjuteurs de la Compagnie, en vue d'aider ceux-ci dans leurs retraites par des instructions sur la forme particulière de leur vie et des exemples de sainteté pris dans la vie de ceux qui l'ont vécue plus parfaitement avant eux: *Besondere Considerationes und Erforschungen über die allgemeine Regelen Fratrum Coadiutorum Societatis Iesu*, Ingolstadt, 1731. De son côté l'infatigable polémiste antiprotestant qu'était le P. Jean Kraus [38], non seulement combattit le quiétis-

[35] *Medulla asceseos seu Exercitia S. P. Ignatii de Loyola accuratiori quam hactenus ab aliis factum et menti eius propiori methodo explanata.* Augsbourg, 1757.

[36] Le P. Matthieu Vogel (1695-1714†1766) composa lui aussi une *Jährliche Vorbereitung zu einem heiligen Tod*... Cologne, 1730, et une *Monatliche Vorbereitung*..., Cologne 1731; en outre pour les jeunes gens un *Annus sanctus*, Cologne, 1727 et des *Veritates aeternae* tirées de la première semaine des *Exercices*, Constance, 1731. — Du P. Jean B. Hofer (1677-1694†1760) une série de livres sur les grandes vérités: *Memoria aeternitatis*, Trente, 1747; *Pretium temporis ad pondus aeternitatis*, 1747 ...; et un curieux *Magisterium Divinae Sapientiae per bruta hominem erudientis ad iustitiam*, 1745.

[37] 1682-1698†1747; il dresse p. 310, d'après Alegambe et Tanner, des listes de Frères victimes de leur charité au service des malades (188 de 1580 à 1656), de frères martyrs et en général de frères pouvant être proposés comme modèles. — Son homonyme Joseph Waldner (1680-1701†1753), déjà cité à propos du Sacré-Cœur, publia un *Bettbuch*, Strasbourg, 1726 et un *Buch des Lebens*, Cologne 1732, souvent réédités, même au XIXe siècle.

[38] 1649-1668†1732; Smv., IV, 1219-1229.

me de Poiret dans une brochure parue à Prague en 1718 (*Peter Poirets unheilsamer Rath*), mais faisant œuvre positive, publia une série de Florilèges mystiques: *Flores gratiarum ex Insinuationibus Divinae pietatis B. V. Gertrudis collecti*, Prague 1717; ... *ex Actis B. Angelae a Fulginio*, 1718; ... *ex Revelationibus S. Birgittae*, 1719; ... *ex Vita Ven. Henrici Susonis*, 1720. Il écrivit en outre un *Caelestinus inter sacras contemplationes et piae suspirantis animae desideria ad caelestem Hierusalem tendens*, Prague, 1719 [39].

En Pologne nous rencontrons surtout des livres pour retraites et des manuels de vie chrétienne. Parmi les premiers, les *Theses asceticae ad mentem S. P. Ignatii in sacris Exercitiis propositae*, Lublin, 1756, du P. Kenty Choiecki [40], sont un curieux exemple de la manière fort libre dont était parfois interprétée cette pensée de S. Ignace à laquelle l'auteur se référait dans le titre. Pour une retraite de dix jours, après quatre jours sur la première semaine des Exercices, le 5e est consacré à la Nativité et aux mystères de l'enfance de Jésus; le 6e au Règne, puis aux Trois Classes et enfin aux Deux étendards; le 7e est occupé par trois méditations sur la condition de soldat du Christ, le 8e sur la perfection de nos actions et sur le crucifix, le 9e sur l'amour de Dieu, le 10e sur la gloire du ciel. Lui aussi le P. Antoine Swierczyński publia à Sandomir en 1727 une retraite selon les Exercices, *Via caelestis sapientiae*, outre un volume en polonais sur la manière d'ordonner sa vie selon les inspirations et la volonté de Dieu, Vilna 1723, et un *Dies vitae religiosae*, Cracovie 1726, sur la sanctification des occupations quotidiennes [41]. Du P. Martin Lugowski [42] nous avons une retraite en polonais, Lwów, 1742, des *Monita*

---

[39] Les manuels de vie chrétienne continuent à se multiplier: ainsi du P. Jacques NUETTEN (1707-1725†1765) *Vollkommene Lebensart einer gottliebender Seele*, Cologne 1746; du P. Guillaume HAUSEN (1710-1730-†1781) *Der gute Christ*, Dillingen 1769-1773, en quatre volumes, augmenté ensuite d'un 5e et souvent réimprimé; le même auteur avait aussi publié un *Christliche Schulmeister*, 1766 et un *Christliche Kind*, 1768. — Gaspar MAENDL (1655-1671†1728) composa une *Christliche Wittib*, Augsbourg, 1725; il avait écrit auparavant une brève *Schola orationis*, 1732, et un *Christus ... ad meditandum propositus*, 1723. — Signalons enfin le livre sur la Providence et les souffrances *Pati est hominis inevitabile fatum*, Cologne 1721, du P. Jean-Adolphe NEISSEN (1639-1659†1723).

[40] 1686-1704†1756; SMV. II, 1153.

[41] 1671-1688†1728; SMV., VII, 1725-1726.

[42] 1664-1680†1733; SMV., V, 181-182.

spiritualia tirés de La Puente et commentés, Varsovie, 1723 et une *Via ad salutem aeternam,* destinée aux jeunes gens, Lublin, 1724.

En Angleterre, au XVIIIe siècle comme au XVIIe, nous ne trouvons guère d'ouvrages originaux de spiritualité: si la persécution des catholiques n'y est plus sanglante, leur effacement devant les lois encore en vigueur reste le même, ce qui évidemment favorise peu le développement d'une littérature spirituelle originale. Aussi voit-on paraître surtout des traductions, de plusieurs ouvrages de Pinamonti, par exemple. On peut toutefois signaler, avec les écrits déjà mentionnés du P. Mumford, *The Way of Happiness,* publié à Londres en 1726 par le P. Thomas Ecclestone [43].

Dans les Pays-Bas, le P. Charles van den Abeele [44] fait imprimer à Anvers trois volumes, fort personnels, constituant un traité complet, très substantiel, de la dévotion à la Très Sainte Trinité qui est pour lui la dévotion fondamentale de tout chrétien: *Introduction à l'amour égal des trois Personnes Divines,* 1747; *la T. S. Trinité les délices de l'esprit chrétien,* 1748; *la T. S. Trinité les délices du cœur chrétien,* 1749: comme il l'explique lui-même [45], le premier ouvrage veut rappeler à la mémoire du lecteur le souvenir des trois Personnes et leur égalité dans l'unité de nature; le second invite l'intelligence à la contemplation de ce mystère et le troisième montre comment un parfait amour de Dieu doit s'adresser également aux trois Personnes; d'où la recommandation de *triniser* nos affections et toutes nos actions, comme nous les *divinisons;* sans exclure les hommages rendus à une Personne en particulier, au Saint-Esprit, par exemple, il considère comme plus parfait de s'adresser aux Trois à la fois; très justement dans son second volume, il s'attache à montrer comment les âmes les plus simples peuvent faire leur nourriture de ce mystère et à dissiper le préjugé qui voudrait en réserver la méditation aux savants théologiens. Suivirent sous la plume du P. van den Abeele une longue série d'opuscules en flamand, sur les dévotions catholiques et divers points de spiritualité, destinés

---

[43] 1659-1677†1743; GILLOW, *Biographical Diction. of Fnglish Catholics,* II, 155-157.

[44] 1691-1709 † Gand, 1776; SMV., I, 8-13; VIII, 1563; — cf. D. A. STRACKE, *Over P. Carolus van den Abeele,* Ons geestelijke erf, t. 4 (1930) p. 358-372.

[45] *La T. S. Trinité les délices du cœur chrétien,* p. 10.

en grande partie aux Congréganistes d'Anvers; en 1761 il les réunit sous le titre de *Seventhien geestelyke Werkjes,* en trois volumes, auxquels un quatrième vint s'ajouter en 1771.

Un grand ouvrage, dans le genre de ceux du siècle précédent, avait été entrepris par le P. Laurent Gobard [46], sous le titre: *L'homme chrétien formé sur le modèle de Jésus-Christ;* le premier tome, formant deux volumes, en parut à Liège, 1722: il est consacré aux trois vertus théologales et à celle de prudence. Malheureusement le livre qui aurait formé un large traité de spiritualité, est resté interrompu. Les petits écrits que Coret achevait alors de publier, à Liège aussi, avaient à ce moment plus de succès.

En France, au début du siècle, le nom le plus représentatif est celui du P. Claude Judde: né à Rouen en 1661, novice en 1677, appliqué à la prédication où il mérite que Bourdaloue songe à lui comme successeur; Instructeur du IIIe an de 1704 à 1721, puis maître des novices à Paris, il y meurt en 1735 [47]. Lui-même n'a rien publié; mais après sa mort on commence à imprimer une *Retraite* en 1746, des *Réflexions* en 1748; enfin en 1781, un de ses anciens novices, Lenoir-Duparc, publie en sept volumes la collection de ses *Œuvres spirituelles,* soigneusement revues sur les manuscrits: c'est la meilleure édition plusieurs fois reproduite depuis. Ces *Œuvres* comprennent une retraite de trente jours (t. I-II), une retraite de dix jours pour des religieuses, avec de nombreuses considérations (III-IV), une série de petits traités et de conférences sur les points les plus divers de la vie spirituelle (V-VII), confession fréquente, oraison, loi intérieure, vertu solide, esprit des missions, instructions pour les jeunes professeurs, pour les ouvriers apostoliques sur l'étude, etc. Le grand intérêt de Judde est qu'il ne reste pas un isolé, qu'il nous représente, en raison de ses fonctions, ce qu'on peut regarder comme une doctrine courante à son époque et que, en même temps, il est en pleine continuité avec les grands spirituels du XVIIe siècle; il nous montre par là que, si la crise quiétiste a obligé à préciser certains points, elle n'a amené aucune coupure dans le déve-

---

[46] 1656-1681 † Liège 1750; SMV., III, 1504-1505.

[47] SMV., IV, 863-866; IX, 521; voir surtout les articles du P. R. DAESCHLER: *Un témoin de la tradition mystique*... RAM, 3 (1922), p. 224-249; et *Le P. Judde et la « tradition mystique », Ibid.,* 11 (1930), p. 17-36, en particulier dans ce dernier article, p. 34-36, sur la dépendance de Judde par rapport à Nepveu, Champion et Surin.

loppement normal de la tradition spirituelle antérieure: Judde lui-même met soigneusement en garde contre les erreurs quiétistes, il insiste par exemple sur l'importance de prendre des résolutions dans l'oraison, mais, comme l'a bien montré le P. Daeschler, il n'y a pas chez lui trace d'antimysticisme, et s'il fallait le rattacher à une tendance particulière, ce serait à ce qu'on a appelé le « moralisme mystique » de Surin, pour lequel il ne cache pas son enthousiasme [48].

Contemporain de Judde, le P. Jean Croiset, l'apôtre du Sacré-Cœur, mérite d'être de nouveau rappelé ici, et à plus d'un titre: tout d'abord comme propagateur de la pieuse pratique de la récollection mensuelle ou retraite du mois; sa *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois*, Lyon, 1694, a eu d'innombrables reproductions et traductions; en 1707 il la compléta par des *Réflexions chrétiennes utiles en vue de la retraite du mois*. Il composa en outre des *Exercices de piété pour tous les jours de l'année, contenant l'explication du mystère ou de la vie du saint, avec des réflexions sur l'épître et une méditation sur l'Évangile de la Messe, et quelques pratiques de piété propres à toutes sortes de personnes*, Lyon, 1712-1720, en douze volumes, vaste année chrétienne qui eut au moins six éditions au XVIIIe siècle et autant dans la première moitié du XIXe, sans parler des extraits et abrégés [49]. Enfin ses *Heures et prières chrétiennes*, Lyon, 1725 [50], viennent prendre place parmi les « journées du chrétien » alors publiées par

---

48 De Judde on peut rapprocher le P. Antoine Franc (1669-1686†1744) dont l'excellente *Méthode pratique pour converser avec Dieu*, Avignon, 1721 (motifs, moyens, modèles, recueil d'aspirations) eut 16 éditions dans le siècle.

49 Ce n'est pas la seule année chrétienne: sans parler des rééditions d'œuvres déjà signalées comme le *Journal des Saints* du P. Grosez, le P. François d'Avril (1638-1656†1719) édite à Paris en 1709 les *Saints et heureux retours sur soi-même pour tous les jours de l'année*, en 3 volumes; le P. Henri Griffet (1698-1712†1771) publie en 1745-1747 une *Année chrétienne* en 18 volumes, sur un plan assez semblable à celui de Croiset; de lui aussi des *Méditations pour chaque jour*, Paris, 1759 et des *Exercices pour la Communion*, Paris, 1748, souvent reproduits.

50 A mentionner encore de Croiset, avec le *Parallèle des mœurs de ce siècle et de la morale de J. C.*, 2 vol., Paris, 1727, un intéressant traité *Des illusions du cœur dans toutes sortes d'états et de conditions*, Lyon, 1736, 2 vol., souvent reproduit et traduit lui aussi; cf. Smv., II, 1661-1686.

plusieurs jésuites comme le P. Jean-Claude de Ville [51] et le P. Robert Saulger [52].

C'est à la même province et à la même génération qu'appartient le P. Claude-François Milley, né en 1668, entré en 1684 et mort en odeur de sainteté au chevet des pestiférés de Marseille en 1720. De lui on a seulement un petit recueil de *Fragments de quelques lettres choisies,* imprimé pour la première fois à Maestricht en 1791 [53]: l'intérêt en est dans la doctrine qu'elles enseignent d'un complet abandon au Bon plaisir divin, doctrine qui annonce celle de Caussade et est notable au lendemain de la condamnation du quiétisme.

Le P. Jean-Pierre Caussade (ou de Caussade) sera, en effet, au XVIIIe siècle, le représentant le plus marquant de la spiritualité de l'abandon et au siècle suivant, avec la publication du P. Ramière, un des maîtres les plus écoutés de cette spiritualité. De son vivant parut seulement un volume, qui est bien de lui quoique édité par le P. Gabriel Antoine, *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, évêque de Meaux,* Perpignan, 1741. Le but du livre est très net: constatant dans beaucoup de milieux spirituels de son temps une véritable défiance et même aversion pour tout ce qui est mystique, jusqu'à prendre ce mot lui-même en mauvaise part, constatant

---

[51] de Ville ou Deville, 1675-1694 † Nancy 1720: *les Saints exercices de la journée chrétienne,* Nancy, avant 1726.

[52] 1637-1657†1709: *Principes de la vie spirituelle pour l'instruction de la jeunesse,* Paris 1697 (contient la manière de bien faire les actions quotidiennes). — Les *Principes de la piété chrétienne* (2 vol., Toulouse, 1756) dédiés au Duc de Bourgogne par le P. Blaise Monestier (1717-1735†1776) sont des principes généraux de vie chrétienne proposés au jeune prince, dans le style froid et abstrait commun alors. — Noter encore du P. Étienne Thiroux (1647-1664†1727) une *Direction spirituelle pour servir de règle à tous les chrétiens qui veulent sincèrement faire leur salut et acquérir la perfection,* Lyon, 1730.

[53] L'approbation est de Paris 1788; réimpression au XIXe siècle, Smv. V, 1099-1100. Manuscrits avec texte plus complet de ces lettres, Paris, Bibl. Nat. F. franç. 13251, au Scolasticat de la province de Champagne (Enghien), aux couvents de la Visitation de Marseille et de Montélimar. L'influence des Visitandines avec qui il fut, comme Caussade, en intimes relations, ne paraît pas douteux chez le P. Milley. [Le texte original des lettres, adressées la plupart à la Mère de Siry, visitandine, a été publié avec une importante introduction par le P. J. Bremond, *Le courant mystique au XVIIIe siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley.* Paris 1943].

aussi que chez beaucoup cette opposition à la mystique se prévaut de la grande autorité de Bossuet adversaire victorieux du quiétisme, Caussade veut montrer, en s'appuyant sur la fameuse *Instruction sur les états d'oraison* du grand polémiste, que, s'il a combattu sans trève la fausse mystique quiétiste, il a au contraire toujours hautement apprécié et énergiquement défendu la vraie et authentique mystique catholique. D'où deux séries de dialogues: les seize premiers, avec le dialogue préliminaire qui sert d'introduction, vont à préciser la position exacte de Bossuet dans sa lutte contre le quiétisme; la seconde partie, avec son introduction propre et onze dialogues, tire des écrits de l'évêque de Meaux une série d'instructions sur les oraisons mystiques, leur nature, les dispositions qui préparent à les recevoir, la conduite à y tenir, en particulier dans les épreuves qui les accompagnent [54].

Ce n'est cependant pas par ce livre, si remarquable soit-il, que Caussade est surtout connu aujourd'hui. En 1861, le P. Henri Ramière publiait de lui un traité de l'*Abandon à la Providence divine envisagé comme le moyen le plus facile de sanctification*: ce traité était en réalité composé avec des extraits de lettres écrites par Caussade aux Visitandines de Nancy. Ramière le remania pour lui donner un ordre meilleur, l'éclaira de notes sur les passages difficiles et aboutit à une édition en deux parties nettement distinctes: la première sur la *vertu* d'abandon, d'allure plus didactique, montrant comment la pratique de cette vertu convient à toutes les âmes pieuses; la seconde sur l'*état* d'abandon groupant les textes qui s'adressent aux âmes placées par Dieu dans cette voie particulière d'abandon total. Le succès de l'ouvrage fut grand; entre temps Ramière avait eu communication de deux manuscrits contenant l'un 104, l'autre 24 lettres de Caussade: dans la 5e édition, en 1867, il joignit au traité ces 128 lettres et compléta le tout par

---

54 Après des reproductions partielles au cours du XIXe siècle, l'ouvrage complet a été réédité à Paris en 1931 par H. BREMOND sous le titre de *Bossuet maître d'oraison.* — Caussade, né en 1675, entre à Toulouse en 1693; fait en 1729-1731 et 1733-1739 un double séjour à Nancy qui le met en rapports avec les Visitandines de cette ville; il meurt à Toulouse en 1751; POURRAT, IV, 341 ss.; DSp., II, 354-370 (M. OLPHE-GALLIARD); en outre P. DUDON dans RAM., 11 (1930), p. 63-71; F. CAVALLERA, *ibid.*, 12 (1931), p. 179-180; 15 (1934) 103-104; M. OLPHE-GALLIARD, *Le P. de Caussade directeur d'âmes, ibid.* 19 (1938), p. 393-417; 20 (1939), p. 50-82 (nombreux textes inédits).

un *Discours* ou conclusion, dans lequel il expliquait lui-même les fondements et la vraie nature de l'abandon, allant ainsi audevant des objections que pouvait soulever la doctrine de Caussade. C'est sous cette forme que l'ouvrage n'a plus cessé d'être réédité, et est devenu un des principaux « classiques » en cette matière. Ne va-t-il pas cependant trop loin en cette voie de l'abandon et les directions qu'il donne sont-elles toujours sûres? Assurément cet ouvrage n'a pu échapper complètement aux inconvénients inhérents au fait même d'avoir voulu tirer un traité s'adressant à toute sorte de lecteurs, de lettres de direction visant chacune un cas concret individuel et supposant toute une série de conseils déjà donnés et souvent répétés; d'où il suit inévitablement que telle des directions de Caussade peut être mal interprétée et devenir même dangereuse si on la sort du contexte général réel dans lequel elle fut formulée. Il semble cependant que l'interprétation donnée par Ramière de ces enseignements n'en fausse pas le sens et au contraire en reflète fidèlement l'esprit, compte tenu de tout l'ensemble; et cette interprétation est théologiquement inattaquable. Il n'en est pas moins vivement à souhaiter, vu l'autorité acquise par Caussade, que nous soit donnée une édition complète de ses lettres, restituées dans leur état et leur cadre primitifs, autant que faire se peut.

Quelle que fût la valeur et l'originalité de sa doctrine, Caussade est passé à peu près inaperçu du public spirituel de son temps, ses *Instructions* n'ayant été rééditées que de nos jours. Au contraire on a beaucoup lu alors les petits traités du P. Martin Pallu [55] qui, après une carrière de prédicateur, commença à les composer, déjà septuagénaire, pour la grande Congrégation de Paris qu'il dirigeait: *Solide et véritable dévotion envers la Sainte Vierge,* 1736; *Amour de Dieu,* 1737; *Connaissance et amour de N. S. Jésus-Christ,* 1737; *Imitation de N. S. Jésus-Christ,* 1738; *Fins dernières,* 1739; *Du salut,* 1740; *Réflexions sur la religion chrétienne,* 1740; *Charité envers le prochain,* 1742: souvent réédités au XVIII[e] siècle, ces volumes ne l'ont plus guère été depuis. Ils portent, en effet, au plus haut degré, la marque de leur temps: une clarté facile, une élégance un peu abstraite, une doctrine sans rien de très personnel, tout en étant du reste solide et prudente...

---

[55] 1661-1678†1742; Smv., VI, 144-147.

De leur temps aussi sont le P. Jacques Lallemant [56] et le P. Anne-Joseph de la Neuville [57] qui, en face des fameuses *Réflexions morales* de Quesnel, publièrent, le premier des *Réflexions morales avec des notes sur le Nouveau Testament en français,* Paris, 1713, en quatre volumes, avec des rééditions augmentées en six et douze volumes; le second une *Morale du Nouveau Testament partagée en réflexions pour tous les jours de l'année,* Paris, 1722, en quatre volumes. Lallemant avait déjà édité à Paris en 1708 un *Commentaire moral des Psaumes* qui n'avait pas eu moins de succès; en 1740 il fit une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* qui, avec celle du P. de Gonnelieu, fut une des plus souvent reproduites en France. De son côté le P. de la Neuville avait composé des réflexions morales sur le livre de Tobie, *Modèle des familles chrétiennes,* Paris, 1723, et sur celui de Judith, Paris, 1728, pour l'instruction des veuves [58].

Pour celle des ecclésiastiques, le P. Claude Gentil [59] avait écrit *L'esprit du sacerdoce de Jésus-Christ ou la vie et les vertus apostoliques de Notre-Seigneur,* en deux volumes, Lyon, 1704, et le P. Nicolas Belon [60] un *Traité de la perfection de l'état ecclésiastique,* Lyon, 1747 [61].

---

[56] 1660-1677†1748; Smv., IV, 1387-1400.

[57] 1672-1699†1750; Smv., V, 1692-1696.

[58] Le P. Alexandre de Rouville (1716-1732 † ?) publia en 1766 à Avignon une *Imitation de la Très Sainte Vierge sur le modèle de l'Imitation de J. C,* qui a connu un succès extraordinaire; Sommervogel VII, 240-248, en énumère plus de cent éditions ou traductions; de lui aussi des *Exercices* en l'honneur du Sacré-Cœur, Avignon, 1770 et *L'Esprit consolateur ou réflexions sur quelques paroles de l'Esprit-Saint propres à consoler les âmes affligées,* Paris, 1775. — Une mention doit être donnée aussi à l'infatigable traducteur de traités spirituels que fut le P. Joseph de Courbeville, 1668-1686†1746; on lui a attribué un *Directeur dans les voies du salut,* Paris, 1718, qui n'est lui aussi qu'une traduction de Pinamonti; Smv., II, 1567-1576.

[59] 1645-1664 † 1704. — C'est aussi pour les ecclésiastiques que le P. Jean-Michel Kroust (1694-1711†1772 exilé en Allemagne) composa ses *Exercitia spiritualia... ad usum clericorum,* Fribourg en Brisgau, 1765, et ses *Meditationes de Fidei mysteriis,* en 3 volumes parus à Augsbourg en 1773. — Signalons enfin l'*Évangile médité* en 12 volumes, Paris, 1773-1774, grand recueil de méditations souvent réédité et adapté en diverses langues, publié par l'abbé Duquesne, mais qui est l'œuvre du P. Bonaventure Giraudeau (1697-1714 † 1774; Smv., III, 1446-1455).

[60] 1690-1705, sorti en 1762.

[61] Bien que son but propre soit surtout apologétique, il faut citer ici le *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philoso-*

De cette rapide revue des écrivains spirituels jésuites du XVIII[e] siècle, l'impression générale qui se dégage est assurément celle d'une sève moins riche et moins abondante qu'au siècle précédent, mais nullement celle d'un antimysticisme caractérisé. Sans doute les *Instructions* de Caussade supposent l'existence d'un certain courant antimystique, ou du moins de défiances à l'égard de la mystique: mais rien n'autorise à conclure que les représentants des tendances visées par lui fussent plus nombreux dans la Compagnie qu'ailleurs. Sans doute aussi le rejet par les réviseurs romains du *Direttorio mistico* de Scaramelli peut être attribué en partie, non sans quelque vraisemblance, à une connaissance insuffisante des choses de la mystique chez tel de ces réviseurs, et d'autant plus que précisément le plus compétent d'entre eux, La Reguera, fut aussi le plus favorable: mais il est évident que la raison dominante de cette sévérité fut la crainte des complications possibles pour un ouvrage traitant ces questions en italien. En fait La Reguera lui-même, qui écrivait en latin, ne rencontra aucune difficulté pour sa *Praxis theologiae mysticae,* dont il put même dédier le premier volume à Benoît XIV. Quant au prétendu antimysticisme dont Scaramelli se serait fait le champion, c'est, nous l'avons vu, une pure imagination: on peut discuter ses positions sur la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté ou sur la nature de la contemplation acquise; mais un homme qui écrivait ce directoire et l'écrivait précisément en italien pour répandre plus largement, même parmi les prêtres moins cultivés, la con-

---

phes, Toulouse, 1701, du P. Michel Mourgues, 1650-1665 † 1713 au service des malades de Toulouse. Pour montrer toute la supériorité des maximes chrétiennes inspirées de l'Écriture sur celles, même les plus hautes, de la philosophie païenne, il met en face des articles du *Manuel* d'Épictète traduits en français, ceux d'un *Manuel du chrétien* donnant la pensée chrétienne correspondant à celle du philosophe grec; il reprenait ainsi de façon originale la pensée déjà plusieurs fois mise à exécution d'utiliser le célèbre *Manuel* pour la vie chrétienne; ainsi par exemple avait fait l'ancien jésuite devenu chartreux Matthias Mittner († 1632) dans son *Enchiridion carthusianum,* édité en 1724 par B. Pez dans sa *Bibliotheca ascetica,* t. V, p. 409-452. — Ce n'est du reste pas seulement Épictète qui a été utilisé de la sorte, mais aussi Sénèque: on a un *Seneca christianus collectus ex Senecae sententiis ad mores instituto christianae perfectionis formandos,* publié en 1637 par le collège des jésuites d'Augsbourg et qui semble être du P. Jean-Baptiste Schellenberg († 1645); il fut souvent réédité et dans certaines de ces rééditions attribué au P. Ignace Bompiano († Rome 1675) ou au P. Michel Hoffman († Linz 1721).

naissance des principes de la mystique, passera difficilement pour un antimystique, tout comme ses contemporains Calatayud et Pergmayr travaillant dans le même sens. Mais surtout, à qui parcourt les principaux des écrits spirituels que nous venons d'énumérer rapidement, aucun trait un peu net ne vient manifester une opposition à la contemplation. On en parle assurément assez peu dans la plupart de ces ouvrages destinés à des cercles très larges, et en cela nous y retrouvons une réserve qui est alors générale et fait un contraste indéniable avec l'abondance au siècle précédent des publications relatives à la contemplation; il faut noter toutefois qu'un tel contraste est, je crois, bien moins sensible chez les jésuites qu'ailleurs, précisément parce que, à l'époque précédente, ils avaient déjà, suivant en cela l'exemple du grand mystique qu'avait été leur fondateur, mis beaucoup de discrétion à traiter devant toutes les âmes pieuses ces questions de haute mystique, se contentant de les toucher brièvement à l'occasion, sans s'y appesantir et surtout sans en faire pour tous indifféremment le pivot de leur enseignement spirituel. En cela du reste, nous le verrons, ils ne faisaient que suivre, plus ou moins consciemment, l'orientation générale de toute leur spiritualité.

VIE SPIRITUELLE DES JÉSUITES DU XVIIIe SIÈCLE

Pour la seconde question posée au début de ce chapitre, savoir si, au moment de la suppression, il y avait vraiment un notable abaissement de la vie spirituelle de la Compagnie et de sa fécondité sanctificatrice, nous avons déjà un premier élément de réponse dans le coup d'œil que nous venons de jeter sur ses écrivains spirituels. Il n'est malheureusement que trop possible d'écrire, et même de fort bien écrire, sur les choses spirituelles, sans être soi-même un saint ou simplement un religieux vraiment fervent; toutefois, pour ne parler que de ceux qui ont vécu immédiatement avant la suppression ou en ont été les témoins, Caussade, Pergmayr, Calatayud, Cardaveraz et tout le groupe dont Bernard de Hoyos forme le centre, Scaramelli malgré son caractère difficile, sont certainement des hommes de grande vie intérieure. Si on y ajoute ceux que nous allons retrouver après la sup-

pression et qui étaient alors dans les débuts de leur vie religieuse, Pignatelli, Muzzarelli, de Clorivière, Grou, Sailer ..., il faut bien avouer que de tels prêtres destinés à garder si fortement la marque de ces jeunes années, ne donnent certes pas l'impression de les avoir passées dans un corps religieux en pleine décadence; et d'autant moins que, dans la vie de tous ces jésuites, on n'aperçoit nullement, comme cela arrive si nettement dans celle de tant de réformateurs d'ordres religieux déchus, qu'il y eût un contraste violent entre leur conduite et celle des confrères au milieu desquels ils vivaient. Ils dominaient assurément ce milieu, comme les saints dominent toujours le leur; ils n'étaient nullement en conflit avec lui.

A ces noms beaucoup d'autres pourraient être ajoutés dont le souvenir a plus ou moins complètement sombré dans la tempête de la suppression: en d'autres temps des informations canoniques eussent été ouvertes, du moins des vies eussent été écrites et largement répandues; pendant les années anxieuses qui précédèrent et préparèrent la catastrophe finale, on eut bien d'autres préoccupations que celle de recueillir des souvenirs de famille. Il y eut cependant des exceptions: celle, par exemple, du P. Jean-Pierre Cayron dont son disciple et confident, le P. Jean Sérane, publiait la vie en 1767, à Avignon, au lendemain des arrêts des Parlements bannissant les jésuites français [62]. Cette figure du P. Cayron est particulièrement significative, précisément parce que, en fait de qualités purement humaines, il reste simplement dans la bonne moyenne des supérieurs et maîtres des novices de la Compagnie, n'émergeant que par sa haute sainteté et les dons de thaumaturge que Dieu lui a largement accordés; figure intéressante aussi parce que nous sommes bien documentés sur la formation qu'il donnait aux jeunes religieux sous la Régence et sous Louis XV, à la veille de la suppression: on pu relever [63] comme les idées dominantes de cette formation « le souverain domaine de Dieu » sur nous et « l'amour doulou-

[62] Cayron né en 1672 à Rodez, entré en 1687, mort à Toulouse en 1754; J. DISSARD, *Le P. Cayron,* Toulouse, 1934, surtout p. 67-131: le maître spirituel. — Sérane, 1712-1729 † 1784, mort lui aussi en odeur de sainteté, *Éloge historique* anonyme, Toulouse, 1784.

[63] DISSARD, *loc. cit.*, p. 84. — Un document intéressant sur cette formation des jésuites au XVIIIe siècle sont les *Instructions pour le noviciat* de Paris, datant de la fin du XVIIe siècle ou du début du XVIIIe (elles citent les méditations d'Avancin parues en 1605 et semblent antérieures

reux de Notre-Seigneur », inculqués par lui avec autant de virile fermeté que de bonté humble et délicate à ces disciples dont plusieurs se retrouveront parmi les Bienheureux Martyrs de septembre 1792 [63bis].

Un autre signe de ferveur spirituelle soutenue est la persistance du zèle pour les missions lointaines parmi les païens et, chez un grand nombre de jésuites, du désir de s'y consacrer. On a même pu noter [64] dans les provinces allemandes, au cours du XVIIIe siècle, un accroissement de ces demandes d'envoi aux missions; le fait que dans ces régions la lutte contre le protestantisme tend alors à se stabiliser en quelque sorte sur des positions à peu près fixes, explique que les énergies ainsi rendues libres se soient tournées vers les missions; mais cette force d'expansion témoigne clairement en faveur d'une solide vie spirituelle, d'autant plus que, pour les jésuites allemands, partir en mission est aller dans des pays purement païens comme la Chine, ou dans des colonies espagnoles et portugaises, avec tous les sacrifices d'un complet changement de milieu.

Au dernier volume de son histoire de la Compagnie en Allemagne, le P. Duhr résume ainsi les conclusions du chapitre qu'il y consacre à la vie domestique des jésuites à la veille de la suppression: « L'histoire intérieure des jésuites allemands se déroule toujours dans ces dernières années

---

à la canonisation de S. Stanislas) publiées par H. Stoeckius, *Untersuchungen zur Geschichte des Noviziates in der Gesellschaft Jesu,* Bonn, 1918: simple cahier d'usages conservé dans le Ms. 1793 de la Mazarine à Paris, mais ayant son intérêt.

63bis [Dans d'autres pays, les loisirs forcés imposés aux anciens jésuites, tenus à l'écart de l'enseignement et du ministère pastoral, permirent de recueillir de ces « souvenirs de famille » dans une mesure beaucoup plus large qu'en France. Pour ne rien dire des monographies, citons seulement les recueils dus aux jésuites espagnols ou hispano-américains exilés en Italie: J. A. Navarrete, *De viris illustribus in Castella Veteri Soc. Iesu ingressis et in Italia extinctis,* Bologne 1793, 2 vol.; O. Prat De Saba, *Vicennalia sacra aragonensia sive de viris aragonensibus religione illustribus hisce viginti annis ...* Ferrare 1787 et *Vicennalia sacra peruviana sive ...* Ferrare 1788; J. E. Peramas, *De vita et moribus sex sacerdotum paraguaycorum,* Faenza, 1791 et *De vita et moribus XIII virorum paraguaicorum,* Faenza, 1793; J. A. Maneiro, *De vitis aliquot mexicanorum,* Bologne 1791-1793, 3 vol.; de nombreux recueils du même genre sont restés manuscrits. Littérature édifiante, mais qui confirme pleinement les jugements formulés dans le texte.]

64 Duhr, t. IV, 2e partie, p. 503 ss.

suivant les mêmes voies. Mêmes règles, mêmes usages restent en vigueur; les côtés humains continuent comme auparavant, ubi homines humana; les temps de guerre et de disette produisent parfois des effets regrettables, mais les avertissements de Rome ne manquent pas d'arriver à temps »[65]. Ce jugement, appuyé de documents divers, extraits de mémoires ou de correspondances, semble, autant qu'on en puisse juger, valoir pour l'ensemble de la Compagnie. Les vies de personnages alors vivants[66], les lettres et autres documents qu'on rencontre en diverses publications, donnent l'impression qu'à travers les inquiétudes provoquées par les attaques incessantes et les dangers qu'on voit grandir, c'est la vie ordinaire de la Compagnie qui se poursuit, chacun continuant à son poste le travail qui lui a été confié. Et même, à considérer l'ensemble des provinces, il semble que dans les toutes dernières années seulement on puisse constater un fléchissement notable, et trop explicable, dans le nombre des entrées au noviciat: en 1749 la statistique générale de l'ordre donne 22 589 membres dont 11 293 prêtres contre 19 998 et 9 957 en 1710.

De ces vocations la solidité allait être mise à une dure épreuve dans un grand nombre de provinces entre 1758 et 1773. Pastor a réuni dans le dernier volume de son *Histoire des Papes*[67] un certain nombre de données sur l'attitude des jésuites en face des expulsions de Portugal, de France, d'Espagne et des Deux-Siciles. Les chiffres de sorties qu'il donne sembleront à première vue fort élevés et pourront donner l'impression d'une décadence considérable de l'esprit religieux. Il faut cependant reconnaître qu'ils restent très loin de la vraie débandade qui se produira dans trop de communautés aux décrets de la Constituante française pour la suppression des ordres religieux; mais surtout il ne faut pas oublier qu'il

---

65 *Ibid.* p. 474.

66 Par exemple les vies de Pignatelli par J. March, de Clorivière par E. de Bellevue, de Calatayud par Rodeles, etc.

67 L. von Pastor, *Geschichte der Päpste...* t. XVI, 1, Fribourg, 1931, pour le Portugal p. 574-576; pour la France, 681-690; pour l'Espagne, 825-832; pour les Deux-Siciles, 868-870. — Voir aussi les listes publiées en Appendice aux *Catalogues* de la province de Portugal de 1901 à 1906, et le *Status Assistentiae Galliae S. I.*, 1762-1768, publié par le P. A. Vivier, Paris, 1899. — [Voir *les Instructions pour les Pères de la province Gallo-Belge, chassés de France en 1764,* publiées par le P. W. Kratz, AHSI. 14 (1945), p. 125-130].

s'agit ici pour la plupart des cas de sorties régulières avec les dispenses nécessaires de l'autorité légitime, et que la fidélité à ne pas vouloir user de ces facilités supposait un courage peu commun en face de la situation sans issue qui était faite à ces malheureux, trop nombreux pour être reçus dans les autres maisons ou provinces, condamnés à l'exil comme en Espagne ou privés de tout moyen de continuer une vie ecclésiastique normale comme en France.

En Portugal, sur 789 religieux que comptait la province au moment des décrets de Pombal, 626 furent exilés, un grand nombre après avoir souffert la prison: si on y ajoute ceux qui furent retenus dans les prisons de Lisbonne où beaucoup moururent, le nombre de ceux qui renoncèrent à leur vocation se réduit à quelques dizaines seulement; ailleurs, au Brésil par exemple, la proportion fut plus forte; pour l'ensemble de l'assistance, sur 1698 membres qu'elle comptait en 1759, 1091 furent déportés en Italie, 115 moururent en prison ou en mer, un certain nombre restèrent employés dans les territoires de mission indépendants du Portugal, en Chine ...

En France où la suppression se fit par étapes, par arrêts successifs des parlements, il est plus difficile d'avoir des chiffres exacts; la situation y était d'autant plus inextricable, surtout pour les scolastiques et les coadjuteurs, que les efforts pour faire accepter de recevoir en masse à l'étranger les religieux qui ne pouvaient plus vivre en France, restèrent presque tous vains: on comprend dès lors que pas mal d'entre eux aient profité des pouvoirs donnés aux Provinciaux pour être relevés de leurs vœux, bien que la majorité aient préféré privations et incertitudes pour rester fidèles à leur vocation: la province de Lyon, par exemple comptait en 1761, 701 religieux; en 1766 elle en a 472 dont encore 46 scolastiques et 105 coadjuteurs. Un fait qui mérite d'être relevé est que, parmi les 191 Bienheureux martyrs massacrés à Paris en 1792 pour leur fidélité à l'Église, vingt ans après la suppression de la Compagnie, le groupe de membres ou anciens membres de sociétés ou ordres religieux le plus nombreux de beaucoup est celui des 23 anciens jésuites, suivi par celui des 14 sulpiciens. Sans doute une foule de circonstances plus ou moins fortuites ont amené sous la hache des massacreurs tel prêtre plutôt que tel autre: mais, dans cette troupe de martyrs originaires de tous les points de la France, une telle proportion sera difficilement regardée comme sans signification.

En Espagne la question de vocation se posa différemment: sauf pour les novices et quelques rares exceptions comme les deux frères Pignatelli, le choix ne fut pas laissé aux jésuites: d'autorité ils furent expulsés du territoire espagnol. Ce ne fut que lorsqu'ils eurent trouvé un refuge précaire en Corse et puis en certaines villes italiennes, que plusieurs se découragèrent de leur existence misérable et demandèrent leur sécularisation. Dans la province d'Aragon en 1773, six ans après le décret d'expulsion de 1767, 75 religieux seulement avaient quitté la Compagnie; ils furent plus nombreux en Andalousie et à Tolède où, sur 621, environ 140 s'étaient retirés avant la suppression. De même, dans le royaume des Deux-Siciles, ils furent plus nombreux en Sicile qu'à Naples.

Que si, en regard de ces abandons, toujours trop nombreux évidemment et dont certains du moins [68] montrent que la Compagnie n'était pas alors exempte de plus d'une misère et de plus d'une faiblesse, on place les exemples de fidélité héroïque comme celle des prisonniers de Pombal et des exilés de Corse, on devra conclure, de ce chef aussi, à un niveau de vie spirituelle moyenne bien au-dessus d'une décadence caractérisée comme celle que sembleraient supposer les considérants du Bref *Dominus ac redemptor*.

Un dernier témoignage qui vaut d'être recueilli à ce sujet, c'est l'attitude du Général Laurent Ricci et de la Congrégation qui l'avait élu en 1758.

Celle-ci, très courte et qui ne fit que très peu de décrets, avait reçu de nombreuses propositions tendant à promouvoir dans la Compagnie le zèle pour l'observance religieuse et la perfection. Elle y répondit en renouvelant le décret 22 de la Congrégation précédente sur le même sujet et en insistant auprès de tous les supérieurs pour qu'ils veillent à l'exécution la plus fidèle de toutes les prescriptions relatives à la vie spirituelle. Et elle ajoute: qu'ils rappellent souvent à leurs religieux que « l'application aux solides vertus et à la perfection doit être préférée à tout, que la Compagnie la met au-dessus de tout et y attache plus d'importance qu'à la science et aux

---

[68] Ceux, par exemple, de tel provincial rapportés par Pastor, p. 870. — On usera avec une certaine prudence des mémoires de G. C. CORDARA, *De Suppressione S. I.*, édités par G. Albertotti, Padoue, 1925: le célèbre historien jésuite n'y apparaît pas toujours aussi bon religieux que bon humaniste et tel de ses jugements s'en ressent; cf. J. M. MARCH, *Beato José Pignatelli y su tiempo*, t. II, p. 52.

autres dons naturels. Qu'ils inculquent souvent cela, et que le bon état de la Compagnie dépend entièrement de ce soin des choses spirituelles. Car si, Dieu le permettant dans ses adorables desseins, il arrivait que nous soyons éprouvés par l'adversité, Dieu n'abandonnera pas ceux qui se seront attachés à lui et intimement unis entre eux, et tant que nous pourrons recourir à lui d'un cœur pur et sincère, aucun secours ne nous manquera. Qu'ils se rappellent enfin que l'excellence d'un ordre religieux ne consiste pas à avoir des lois excellentes, mais à les mettre en pratique dans tout le détail de la vie. Qu'ils estiment donc que l'honneur et la réputation de la Compagnie dépendent de leur vigilance, que ceux-ci ne seront obscurcis par aucun accident, ni aucun désastre si, selon leur office, ils procurent que tous exécutent fidèlement ce qui leur a été si sagement commandé » [69].

C'est le même son que rend l'émouvante série de lettres adressées par le nouveau général à ses religieux à mesure que les épreuves s'accumulent et que les périls vont croissant [70]. Le 8 décembre 1759, au lendemain des décrets de Pombal détruisant les provinces portugaises, c'est à la prière qu'il invite pour demander d'abord *spiritum bonum*, le véritable esprit surnaturel de la vocation, la parfaite docilité à la grâce divine. De nouveau le 30 novembre 1761, au moment où la France est atteinte à son tour par la tempête, ce qu'il demande c'est de garder entière la confiance en Dieu, de profiter des épreuves pour la purification des âmes, de se rappeler qu'elles rapprochent du Christ et vont elles aussi à la plus grande gloire de Dieu. Le 13 novembre 1763, il insiste encore sur la nécessité de prier et de rendre la prière plus efficace par la sainteté de la vie, recommandant avant tout l'humilité, l'esprit de pauvreté et la parfaite obéissance demandée par S. Ignace. Le 16 juin 1769, après l'expulsion des jésuites espagnols, nouvel appel à la prière, au zèle à se purifier des moindres défauts. Enfin, le 21 février 1773, six mois avant la signature du Bref *Dominus ac redemptor,* dans le manque de tout secours humain il veut voir un effet de la miséricorde de Dieu invitant ceux qu'il éprouve à ne s'appuyer que sur lui; il exhorte encore à la prière, mais pour demander uniquement la conservation d'une Compagnie fidèle à l'esprit de

---

[69] Congr. XIX decr, 11, *Instit.*, II, p. 449-450.

[70] *Epist. Praepos. Gener.*, II, p. 257-307.

sa vocation: « Si, ce qu'à Dieu ne plaise, elle devait perdre cet esprit, il importerait peu qu'elle fût supprimée puisqu'elle serait devenue inutile au but pour lequel elle a été fondée ». Et il termine par une chaude exhortation à maintenir dans sa plénitude cet esprit de charité, d'union, d'obéissance, de patience et d'évangélique simplicité.

Telles sont les paroles sur lesquelles la Divine Providence a voulu que se fermât l'histoire spirituelle de la Compagnie au moment de la suprême épreuve du sacrifice total qui allait lui être demandé. Cordara et d'autres après lui ont reproché à Ricci une passivité excessive en face des attaques dont son ordre était l'objet, un manque d'énergie et de savoir faire à employer pour déjouer ces attaques tous les moyens à sa disposition; ce n'est pas ici le lieu de discuter si une telle critique est fondée; mais il est certain qu'on préfère entendre, plutôt que des invitations à recourir à des habiletés humaines, légitimes mais sans doute bien inutiles, ces appels réitérés à la fidélité surnaturelle, à la sainteté de vie, à l'union à Dieu dans la prière, comme aux choses essentielles dans ces dernières heures de l'ordre à la veille de mourir [71].

---

[71] [Il est à peine besoin de rappeler la protestation que le P. Ricci mourant tint à lire, au moment de recevoir le viatique dans sa prison du Château Saint-Ange, le 19 novembre 1775: au moment de paraître au tribunal de l'infaillible vérité, il était de son devoir de protester que la Compagnie détruite n'avait donné aucun motif à sa suppression; il le déclarait et attestait avec la certitude que peut moralement avoir un supérieur bien informé de l'état de son ordre; ensuite qu'il n'avait donné lui-même aucun motif, fut-ce le plus léger, à son emprisonnement. Le texte exact a été publié par les PP. E. Rosa, *I Gesuiti*, 2e éd. Rome 1930, p. 437 et J. M. March, *Beato José Pignatelli*, t. I, Barcelone 1935, p. 426-427.]



CHAPITRE XI

PENDANT LA SUPPRESSION (1773-1814)

Entre la suppression de la Compagnie en 1773 et son rétablissement dans toute l'Église en 1814, la tradition spirituelle de S. Ignace ne subit pas d'interruption: elle continue à se transmettre vivante, soit dans le groupe providentiellement conservé des jésuites de la Russie Blanche, soit dans l'enseignement écrit et oral, dans les ouvrages spirituels et les œuvres de sanctification des anciens jésuites. Arrêtons-nous brièvement sur chacune de ces deux survivances avant de voir comment la Compagnie ressuscitée recueillera après le Bref de Pie VII l'héritage ainsi conservé.

TRANSMISSION DES TRADITIONS SPIRITUELLES

Sur la vie spirituelle des jésuites en Russie nous avons assez peu de détails: les historiens de cette période s'attachent avant tout aux événements divers et aux négociations qui peu à peu fixèrent la situation canonique de ces religieux [1].

On nous dit cependant [2] que ce fut principalement l'œuvre du second des Vicaires généraux de Polotsk, le P. Gabriel Lenkiewicz, de reconstituer solidement la vie religieuse désorganisée par les secousses et les incertitudes qui avaient suivi l'annonce du Bref de suppression. Au moment de l'élection

---

[1] Ainsi S. ZALENSKI-A. VIVIER, *Les jésuites de la Russie blanche*, 2 vol. Paris, 1886, et L. von PASTOR, *Gesch. der Päpste*... t. XVI, 3e partie, Fribourg, 1933, c. 5, p. 130-238. — On trouvera cependant quelques détails dans ZALENSKI-VIVIER, I, p. 415-429, à compléter par ceux que donnent les vies du P. J. Roothaan, en particulier P. PIRRI (Rome, 1930), p. 49 ss.

[2] ZALENSKI-VIVIER, I, p. 415.

de Lenkiewicz en 1785, les jésuites de Russie reçurent du coadjuteur de Mohilev, Benisławski, une attestation écrite de l'approbation orale donnée devant lui par Pie VI, dans l'audience du 12 mars 1783, à la continuation de leur vie religieuse [3]: ils pouvaient donc dès lors aller de l'avant en sûreté de conscience et travailler avec plus de confiance à la réorganisation de leur vie régulière.

Ce qui frappe tout d'abord et ressort nettement des renseignements que nous avons, c'est chez ces jésuites une ferme et touchante volonté de fidélité entière à toutes les traditions spirituelles de la Compagnie, un souci constant de les transmettre intactes à ceux qui, ils l'espéraient fermement, auraient un jour la joie de voir renaître l'ordre de leur Père S. Ignace. Dès que, en 1782, à la première Congrégation de Polotsk, se pose la question de savoir comment on recevra les anciens jésuites demandant à être réadmis en Russie, on décide de leur imposer comme condition essentielle, avant de refaire leur profession, les *Exercices spirituels* pendant quatre semaines; en 1785, on réduira cette retraite à une semaine pour ceux qui, avant 1773, avaient déjà fait leur profession; pour les autres, ils feront tous le mois entier d'Exercices, et ne pourront émettre de vœux qu'un an après avoir été réadmis. En 1798, la Congrégation qui élit le P. Kareu, se préoccupe de maintenir l'esprit religieux et la vie commune; mais elle se défend de porter aucun décret nouveau; elle se contente de renvoyer en particulier au décret 22 de la XVIII[e] Congrégation (1755) et au décret 27 de la XVI[e] (1730, sur la vie commune): le premier de ces décrets rappelait à la vigilance des supérieurs les exercices de piété quotidiens, la retraite annuelle, la lutte contre l'amour des aises et l'oisiveté, l'indifférence aux divers emplois, la ferveur à faire le Troisième an, le soin spirituel des jeunes religieux et des frères coadjuteurs [4].

Une lettre du jeune Jean Roothaan nous donne l'ordre quotidien suivi par lui et ses compagnons de noviciat à

---

[3] Texte de la lettre dans *Instit.*, II, p. 425. — Sur la valeur de ce triple *Approbo* et de l'attestation de Benisławski, voir PASTOR, *loc. cit.*, p. 210-211; mais même si Benisławski s'est trompé comme l'affirmait le Nonce Pallavicini, son attestation authentiquée par ses fonctions épiscopales pouvait suffire à rassurer les jésuites qui ne savaient rien de l'opinion du Nonce.

[4] *Institut.*, II, p. 452 (decr. 4), 455 (d. 7), 457 (d. 7).

Dunabourg en 1804 [5]: c'est la distribution traditionnelle de la journée dans les noviciats de la Compagnie et, à quelques détails près, celle que nous constatons dans les *Instructions* pour les novices de Paris signalées plus haut [6], y compris la double lecture quotidienne de Rodríguez; nous voyons aussi par les mêmes lettres de Roothaan que l'expériment du pèlerinage était en usage. Pour les *Exercices* de trente jours, le futur général les fit sous la direction du socius du maître des novices, le P. Anselme Eckart, qui, après avoir été missionnaire en Amérique, avait passé dix-huit ans dans les prisons de Pombal: on se servait du texte même de S. Ignace et du livre de Petitdidier, complétés deux fois le jour par des explications orales [7].

Ces mêmes lettres de Roothaan confirment aussi le fait relevé par tous les historiens, de l'extraordinaire développement de la dévotion au Sacré-Cœur chez les jésuites de Russie qui y voyaient la principale sauvegarde et la grande raison d'espoir pour le petit reste de la Compagnie si providentiellement conservé [8].

De la valeur de la formation spirituelle ainsi donnée en Russie blanche nous pouvons juger par ses fruits, c'est-à-dire par les hommes que lui devra la Compagnie renaissante. En première ligne vient Jean Roothaan qui, entré à Dunabourg en 1804, ordonné prêtre à Polotsk en 1812, profès à Orsza en 1819, y parcourut toutes les étapes de cette formation. Avec lui nombre d'autres destinés à un rôle important et à un fécond apostolat y vinrent ou plus jeunes ou plus âgés, plusieurs ayant passé par la Société des Pères de la Foi: ainsi Rozaven, Richardot, Fessard, Joseph Coince qui devait mourir en odeur de sainteté à Laval en 1833; ainsi Aloys Löffler, Antoine Kohlmann, André Pierling; ainsi Dominique Venturi, le futur missionnaire en Grèce, Jean Épinette et Fidèle de Grivel qui iront contribuer à la fondation des provinces américaines.

---

[5] I. PH. ROOTHAAN, *Epistulae*, t. I, Romae, 1935, p. 75; et dans P. PIRRI, p. 53 et 60.

[6] H. STOECKIUS, *Untersuchungen zur Gesch. des Noviziates*... p. 135-139.

[7] ZALENSKI-VIVIER, I, p. 466-467. — Sur Eckart, voir W. KRATZ dans AHSI, 7 (1938), p. 97-104.

[8] *Epistulae* Ioannis Phil. ROOTHAAN, I, p. 85; 93 ... cf. Index, p. 364; voir sur cette dévotion des jésuites de Russie au Sacré-Cœur, A. HAMON, *Histoire de la dévotion au S. C.*, t. IV, Paris, 1929, p. 253-260.

Grâce à Dieu cependant, l'épreuve de la suppression ne fut pas de telle durée qu'au moment du rétablissement, partiel d'abord, puis général en 1814, il n'ait pu y avoir un nombre relativement important de jésuites déjà formés dans l'ancienne Compagnie et en état d'en transmettre esprit et traditions à la nouvelle. Avec le P. Louis Fortis qui, avant 1773, avait vécu dix ans dans la province de Venise et devait être le premier général élu dans la Compagnie ressuscitée (1820-1829), les deux principaux organes de cette transmission spirituelle furent le Bx Joseph Pignatelli et le P. Pierre-Joseph de Clorivière.

Le Bx Pignatelli [9], né à Saragosse en 1737, entré au noviciat de Tarragone en 1753, prêtre en décembre 1762, avait donc pu achever dans des conditions normales tout le cours de sa formation religieuse avant qu'éclatât, le 3 avril 1767, la tempête qui devait le chasser d'Espagne avec ses frères. Son rôle pendant les six ans qui suivent sera d'être la Providence visible des exilés espagnols en Corse d'abord, puis à Ferrare où il fait sa profession solennelle le 2 février 1771 [10]; ses hautes relations de famille lui donnaient des facilités pour un tel rôle, mais beaucoup plus ce furent sa sainteté personnelle, son dévouement infatigable en dépit d'une santé précaire, qui lui permirent d'assurer l'existence matérielle des proscrits et de maintenir en même temps parmi eux tout l'essentiel de la vie régulière. Il s'attacha surtout à ce que, en dépit des circonstances et des menaces d'avenir, les jeunes religieux pussent continuer leurs études et leur formation; comme plus tard, à Colorno, à Naples et à Rome, un de ses soins principaux sera de former aux véritables traditions spirituelles de la Compagnie les recrues attirées par les débuts de son rétablissement. Ce qui frappe le plus, en effet, dans sa vie c'est, avec son immense charité et sa force d'âme au milieu des épreuves continuelles qu'il aura à traverser jusqu'à la fin, la fermeté et la prudence avec lesquelles, dès l'ou-

[9] Les vies plus anciennes de Monzón, Boero, Nonell sont à remplacer par l'ouvrage excellent du P. J. M. March, *Beato José Pignatelli y su tiempo,* 2 vol. Barcelone, 1935-1936; [l'édition du vol. II ayant été détruite à peine parue par les révolutionnaires de Barcelone, on en a fait une reproduction par le procédé offset à Barcelone en 1944]. Une traduction résumée avait été faite en un volume, sur l'un des quelques exemplaires échappés, par le P. A. Tesio, *Il B. Giuseppe M. Pignatelli e suo tempo,* Turin, 1938.

[10] Il la renouvellera à Parme en 1797.

verture d'un noviciat à Colorno, dans le duché de Parme, en 1799, puis à Naples en 1803 et, de 1806 à sa mort en 1811, à Rome, il s'attache à restaurer dans son fond comme dans ses détails la vie régulière et à développer l'esprit intérieur: dès les premières semaines, il met à la base les *Exercices* de S. Ignace qu'il fait d'abord ardemment désirer et ensuite pratiquer en entier aux six novices avec lesquels débute Colorno [11]. Pour reconstituer un peu en détail la doctrine spirituelle qu'il transmettait à ces novices, nous n'avons que les extraits de ses écrits conservés dans ses vies, dans celle du P. March en particulier: ces extraits suffisent cependant pour mettre en pleine lumière le caractère strictement ignatien de cette doctrine, tendant toute au service par amour du Christ dans l'obéissance, la pauvreté, l'abnégation de soi, en même temps que l'intimité confiante et joyeuse avec le maître [12].

Si le P. de Clorivière [13] a eu dans le rétablissement de la Compagnie un rôle beaucoup plus effacé, bien que non sans importance, nous sommes en revanche très bien documentés sur ses enseignements spirituels et sur sa propre vie intérieure. Lui aussi put recevoir une formation complète et faire même sa profession solennelle quelques jours avant la promulgation du Bref de suppression, le 15 août 1773, à Liège: il

[11] J. M. MARCH, *B. José Pignatelli*, t. II. p. 180. — Parmi les novices de Colorno fut le P. Luigi Mozzi mort en 1813; né en 1748, entré en 1763, il s'empressa de venir dès le 29 juin 1801 rejoindre Pignatelli sur lequel il a laissé d'intéressants souvenirs; voir sa vie par F. ALTINI, Bergame, 1884.

[12] Dans J. M. MARCH, I, p. XV-XIX, on trouvera une note très complète sur ce qui subsiste des écrits de Pignatelli: un peu plus de 200 lettres, des brouillons et quelques notes: il n'en existe encore aucune édition; c'est surtout celle des lettres, la plupart entre 1792 et 1808, qui serait intéressante et souhaitable.

[13] Né à Saint-Malo en 1735, jésuite en 1756; lors de la destruction de la Compagnie en France, en 1762, passe dans la province anglaise et est ordonné prêtre à Liège en 1763. Après le Bref de Clément XIV, curé de Paramé, puis vient à Paris où, de 1793 à 1809, il s'occupe des deux Instituts fondés par lui. En 1814, il est chargé comme supérieur de la restauration de la Compagnie en France jusqu'en 1818; il meurt à 85 ans, pendant sa visite du matin au Saint-Sacrement, le 9 janvier 1820. — Voir sa vie par le P. J. TERRIEN, Paris, 1892 et par Mlle E. DE BELLEVUE, Wetteren, 1933, ainsi que l'Introduction de R. BAZIN à l'édition de ses *Réflexions sur la Révolution*, Paris, 1926, p. 1-68; dans la Collection « Maîtres spirituels », le P. H. MONIER-VINARD a publié deux volumes (Paris, 1935) contenant ses *Notes intimes* de 1763 à 1773 ainsi que les *Considérations sur la prière*.

fut donc en état de transmettre ensuite dans leur plénitude les traditions spirituelles de la Compagnie pendant les quatre ans qu'il passa à la tête des jésuites de France après 1814.

Le P. March nous attestait [14] que Pignatelli aimait peu à écrire: Clorivière au contraire a laissé une masse très considérable d'écrits dont une partie seulement ont été publiés jusqu'ici. Le plus connu, et en un sens le plus remarquable, de ces écrits sont les *Considérations sur la prière et l'oraison*, composées en 1778 pour les Ermites du Mont-Valérien dont le père s'occupait alors, et dont la valeur s'augmente pour nous aujourd'hui du fait que, par la publication des *Notes intimes* de l'auteur, nous savons qu'à ce moment il était déjà pleinement entré dans les hautes voies de la contemplation infuse. Avec cette expérience personnelle, les sources essentielles de sa doctrine sont, après les *Exercices*, Lallemant, Surin, le Bx la Colombière: d'où une allure très ignatienne par le souci de ne pas faire de l'oraison un but, mais un moyen de sanctification et de service de Dieu, par l'importance attachée à l'examen particulier et à la réforme de la vie, entendus du reste sans aucune étroitesse; en même temps une note mystique non moins accentuée venant de ce que, comme lui-même le confesse ailleurs, [15] dès avant son entrée dans la Compagnie il avait déjà reçu les premières grâces de contemplation infuse, Dieu orientant ainsi toute sa vie intérieure. A ces traits s'ajoute la part faite à la double dévotion à Marie et au Sacré-Cœur [16].

C'est aussi au Cœur de Jésus et au Cœur de Marie que le P. de Clorivière va consacrer les deux sociétés qu'après quelques tâtonnements, il fonde au début de 1791. En présence des

---

14 J. M. MARCH, I, p. XV.

15 Cf. MONIER-VINARD, I, Introduction, p. 18 ss.

16 Le P. de Clorivière publia lui-même en 1802 ces *Considérations*, rééditées plusieurs fois depuis, en particulier par le P. J. V. BAINVEL, Paris, 1928 et dans le 2e volume du P. MONIER-VINARD. Ont été aussi imprimés: son *Commentaire sur les Épîtres de S. Pierre*, Paris, 1809, en 3 volumes (rééd. en 1864, 2 vol.), des *Vies* de M. de Sernin (1779) et de Louis Grignion de Montfort (1785)... Outre divers écrits relatifs à ses Sociétés, on a imprimé (hors commerce) à Paris en 1924, sa *Retraite* de trente jours, donnée en 1767-1770 comme Socius du maître des novices à Gand, et un recueil de ses *Lettres circulaires* adressées aux membres de ses deux Sociétés. SMV. II, 1244-1248, énumère les principaux manuscrits laissés par lui. — Nous n'avons pas à nous occuper ici de ses écrits sur la Révolution récemment édités par René Bazin.

obstacles mis par la Révolution à toute vie religieuse se manifestant au dehors, il constitue avec les Bx Gabriel Desprez et Louis Lanier, futurs martyrs de septembre 1792, ainsi que quelques autres prêtres, une Société du Cœur de Jésus dont les membres se lieront à Dieu par les trois vœux de religion, mais vivront extérieurement sans rien qui les distingue des autres ecclésiastiques. Parallèlement, autour de Mlle Adélaïde de Cicé se forme la société féminine des Filles du Cœur de Marie, unies elles aussi par les mêmes vœux, consacrées à toutes les œuvres de charité, mais sans aucun signe extérieur de leur état. Dès lors le P. de Clorivière se donnera tout entier à ces deux sociétés jusqu'au jour où, après avoir été en 1809 reçu sous l'obéissance du Général des jésuites de Russie, il deviendra en 1814 le premier supérieur pour la France de la Compagnie renaissante [17].

Une des raisons qui avaient poussé le père à fonder sa Société du Cœur de Jésus, était la possibilité de pouvoir ainsi préparer des éléments en vue de la reconstitution de la Compagnie au jour que fixerait la Providence. La même pensée, on le sait, avait aussi inspiré aux abbés de Tournély et de Broglie la fondation des Pères du Sacré-Cœur en 1794, et à Paccanari celle des Pères de la Foi à Rome en 1797, fondations qui s'unirent en 1799 sous le nom de Société de la Foi de Jésus et subsistèrent jusqu'en 1801, lors de la reconstitution officielle de la Compagnie en Russie; devant les tergiversations de Paccanari qui, au lieu de vouloir s'unir à elle, rêvait d'une nouvelle société, le groupe se désagrégea: de ses membres les uns allèrent reprendre la vie religieuse en Russie, les autres restèrent en France et en Italie, unis de cœur à leurs frères de là-bas, et vinrent autour de Pignatelli et de Clorivière former le premier noyau de l'ordre renaissant dans les deux pays.

En dehors de ces tentatives pour préparer le rétablissement, d'autres anciens jésuites se dévouèrent pour maintenir vivantes certaines œuvres de la Compagnie, en particulier les Missions, comme celle de Grèce, et les Congrégations de la Sainte Vierge, comme la grande Congrégation latine de Mu-

---

[17] On sait que la Société du Cœur de Jésus, après avoir disparu au moment de la restauration de la Compagnie, a été reconstituée en 1918 par un curé de Paris, M. Fontaine, et est actuellement florissante en France et en Belgique (cf. DSp., I, 1039-1040). La Société du Cœur Immaculé de Marie n'a jamais cessé d'exister et de se développer.

nich que nous avons vu le P. Louis Seccard conserver pendant vingt ans après la suppression. D'autres encore, en grand nombre, continuèrent leur travail de prédication et de direction, comme le Bx Alexandre Lanfant dont l'activité oratoire se poursuit jusqu'à la Révolution qui fera de lui un martyr.

Les écrivains spirituels

A côté de la transmission orale et pratique des traditions spirituelles de la Compagnie, une place à part doit être faite aux écrits parus dans le temps de la suppression, grâce auxquels ces traditions continuèrent à agir de cette manière aussi pour le bien des âmes.

En Italie, le plus connu de ces écrivains spirituels est le fécond apologiste et polémiste Alphonse Muzzarelli [18]: il est surtout populaire par son *Mese di Maria* paru à Ferrare en 1785, dont les éditions dépassent la centaine, et qui est devenu en Italie une sorte de cadre classique pour les prédications du mois de mai. D'ordre tout pratique sont aussi son *Anno Mariano,* Foligno, 1791, son opuscule pour les écoliers, *Il buon uso delle vacanze,* Parme, 1798, *Gli ultimi trenta giorni del Carnevale santificati dai divoti al Cuore addolorato di Maria,* Foligno, 1805, *Il tesoro nascosto nel sacro Cuore di Maria,* paru à Rome en 1806, ainsi que deux neuvaines au Cœur de Jésus et au Cœur de Marie; d'autres écrits sont destinés à raviver l'esprit de foi des fidèles au milieu des épreuves de cette époque: *Delle cause de' mali presenti e del timore de' mali futuri e suoi rimedii,* Foligno, 1792; *Riflessioni sulle tribolazioni della Chiesa,* Girgenti, 1806. Plus doctrinaux sont les opuscules *Del motivo formale specifico e primario dell'atto di carità perfetta,* Ferrara, 1791 [19] et *Dissertazione intorno alle regole da osservarsi per parlare e scrivere con esattezza*

---

[18] 1749-1768; après 1773 vit à Ferrare; théologien de la Pénitencerie sous Pie VII, il est exilé avec le Pape en 1809 et meurt à Paris en 1813; Smv., V, 1488-1514; DTC., X, 2584-2585.

[19] L'opuscule, qui fut complété par une *Réponse* aux objections (Foligno, 1792), est dirigé contre l'ouvrage, paru à Rome en 1788, de l'ancien jésuite Vincent Bolgeni, *Della carità o amor di Dio*: on sait que celui-ci identifiait pratiquement la charité avec l'amour de concupiscence en tant que celui-ci se termine à Dieu et non à ses bienfaits. Bien que cette controverse à laquelle prirent part plusieurs autres anciens jésuites

e con proprietà sulla divozione e sul culto dovuto al SSmo Cuore di Gesù Cristo, Rome, 1806.

Nous avons vu plus haut le grand érudit Zaccaria défendre en 1773 la dévotion au Sacré-Cœur contre les attaques de Blasi: deux autres illustres philologues et archéologues voulurent eux aussi, à côté de leurs publications savantes, travailler par leurs opuscules à entretenir la piété des fidèles, et particulièrement leur dévotion envers les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. En 1820, à Brescia Étienne-Antoine Morcelli [20] recueillait en trois volumes les petits ouvrages publiés par lui sur le Chemin de la Croix (1793), la Communion (1794), les Visites au S. Sacrement (1815)... En 1809 à Rome et en 1824 à Naples on réunissait aussi les écrits de Louis-Antoine Lanzi [21] sur la dévotion au Sacré-Cœur (Udine, 1803), au Cœur de Marie (Rome, 1807), au Saint Sacrement, à S. Joseph.

Sur la dévotion au Sacré-Cœur, le P. Charles Borgo [22] publia à Ferrare en 1796 une *Novena in apparecchiamento alla festa del Sacro Cuore ad uso delle persone religiose,* qui, sans cesse réimprimée et traduite, devait rester classique pendant tout le XIXe siècle, en Italie surtout, et le P. Jean-Baptiste Gentilini [23] composa un dialogue entre un curé et un fidèle sur la *Divozione al Sacro Cuore dilucidata* (Vérone, 1804).

Au moment où les premières vocations se présentaient à Parme pour la Compagnie renaissante en Italie, un des compagnons du Bx Pignatelli, le P. Antoine Joseph Regono [24], édita dans cette ville un commentaire très doctrinal dans sa concise précision, des règles données dans les Exercices pour faire une bonne élection: *Regole sicure per una saggia elezione.* Dans la catégorie des petites directoires pratiques, on peut mentionner les nombreux *Avvertimenti, Regolamenti* et *Pensieri* du

---

(DSp., I, 1759-1761) intéresse de près la vie spirituelle, nous n'avons pas à nous y arrêter spécialement ici, vu qu'elle s'est déroulée surtout sur le terrain dogmatique.

20 1737-1753; après 1773, secrétaire du Card. Albani, puis retiré dans sa patrie, à Brescia, meurt en 1822, après avoir refusé l'archevêché de Raguse et renouvelé sa profession de jésuite; Smv., V, 1290-1305.

21 1732-1749†1810, à Florence; Smv., IV, 1500-1511.

22 1731-1746†1794; Smv., I, 1786-1803.

23 1745-1765 † à Rome, 1816.

24 1731-1751 † à Naples comme supérieur de la Maison professe en 1816; une nouvelle édition augmentée du même ouvrage paraît à Naples en 1805 au moment où la Compagnie y est rétablie.

P. Jérôme Pichi [25], pour préparer à la mort, pour conseiller les médecins dans le soin des malades, pour réconforter les malades eux-mêmes..., en particulier celui sur les *Preggi e vantaggi della Prima primaria Congregazione della SS. Vergine*, dédié aux Congréganistes en 1777; le *Sacerdote santificato* où, à Venise, en 1786, le P. Charles Emmanuel Pallavicino [26] réunit quatre lettres publiées auparavant sur la sainteté sacerdotale et qui, lui aussi, était destiné à une large et durable diffusion.

Les jésuites espagnols, non seulement dispersés, mais rigoureusement exilés, ne purent publier leurs travaux qu'à l'étranger, en Italie surtout, comme le P. Joseph Chantre y Herrera [27] qui fit paraître à Bologne, en 1792, son grand ouvrage *de Charitate,* le plus important et le meilleur des nombreux écrits suscités par la controverse de Bolgeni. On peut cependant citer le P. André Ferrer [28] qui, retourné à Palma de Majorque sa patrie, y édite en 1799 des *Medios para la verdadera felicidad del christiano,* et en 1804 la *Tribulación aliviada y endulzada.*

En Allemagne, le plus célèbre parmi les écrivains spirituels anciens jésuites est certainement le futur évêque de Ratisbonne, Jean Michel Sailer [29]: il n'avait passé que trois ans dans la Compagnie avant la suppression, mais il atteste dans son autobiographie tout ce que sa vie intérieure dut à ce passage dans la maison de Landsberg [30]. On le sait, en plus de son infatigable activité comme orateur, polémiste, pédagogue, il a laissé d'importants livres spirituels, son *Vollständiges Lese- und Betbuch,* Munich, 1783-1784, sa traduction annotée de l'*Imitation de Jésus-Christ,* Munich, 1794; surtout ses *Uebungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens,* Mannheim, 1799; ces exercices s'inspirent étroitement de ceux de S. Ignace qui, dans cette première édition, au début de l'introduction, est représenté en prière à

---

25 1703-1717 † 1790.

26 1719-1734 † 1785.

27 1738-1755 † à Parme, de nouveau jésuite, en 1801.

28 1717-1731 † 1805.

29 Né en 1751, entré en 1770; coadjuteur de Ratisbonne en 1822, puis évêque de 1829 à sa mort en 1832; sur lui voir surtout B. Lang, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen,* Ratisbonne, 1932, et dans *Lex. f. Th. u. Kirche,* IX (1937), 74-76; Smv., VII, 376-403. G. Fritz, dans DTC., XIV (1938), 749-754.

30 *Werke,* t. 39, p. 261 ss., cité dans DTC., *loc. cit.,* 749.

Manrèse; on y retrouve tout le cadre habituel, fondement, triple péché, règne du Christ, trois degrés d'humilité, avec en conclusion la contemplation de l'amour de Dieu [31].

De Sailer on ne peut séparer ni son ancien maître Benoît Stattler [32], resté professeur à Ingolstadt jusqu'en 1782, et auteur de nombreux ouvrages de piété, ni son ami, dont il fut le biographe et en partie l'éditeur, Sébastien Winkelhofer [33], qui dans ses sermons traite largement les questions spirituelles et composa lui aussi un livre de prières, *Anleitung zum himmlischen Vaterlande,* paru à Munich en 1827.

Nous avons déjà vu le P. Louis Seccard diriger et instruire de ses écrits la grande Congrégation latine de Munich jusqu'à sa mort en 1806; le P. André Bissing [34] continue à maintenir vivante celle de Heidelberg, pour laquelle il multiplie ses volumes, *Festa mariana,* 1778, *Via veritatis et vitae,* 1779-1785, etc. [35].

Le P. Jean Hillenbrand avait composé une suite considérable de méditations évangéliques qui, après sa mort, parurent en 5 volumes à Fulda de 1789 à 1794 [36]. Sébastien Mutschelle [37] composa plusieurs recueils de courtes méditations sur la vie du Christ; mais son ouvrage le plus original et le plus souvent réédité est son *Kenntniss und Liebe des Schöpfers, aus der Betrachtung der Geschöpfe,* Munich, 1785 [38].

---

31 La spiritualité occupe une large part dans l'œuvre la plus connue de Sailer, très remarquable à ce point de vue, ses *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie,* Munich, 1788-1789, 5e édition, revue par lui, 3 vol. Sulzbach, 1835.

32 1728-1745 † 1797 Munich: *Vollständige christliche Sittenlehre für den gesammten christlichen Haus- und Familienstand,* Augsbourg, 1791; *Wahre und allein hinreichende Reformationsart des kathol. Priesterstandes ...,* Ulm, 1791. — Stattler est connu comme critique de Kant.

33 1743-1759 † 1806 Munich; Smv., VIII, 1162-1164.

34 1730-1749 † après 1788.

35 Matthias Schönberg (1732-1750 † 1792 Munich) publie nombre d'opuscules de piété: *Allgemeine Tagordnung zu dem allerheil. Herzen Jesu,* Munich, 1772, six fois réédité en six ans; *Der Tag des Christen gewiedmet dem heiligen Gebet und Betrachtung,* 1782 ..., Smv., VII, 841-847.

36 *Empfehlung der christlichen Tugend;* Hillenbrand, 1734-1751 † 1779 est surtout connu comme auteur d'une remarquable grammaire latine; Smv., IV, 389-340.

37 1749-1765 † 1800 Munich; Smv., V, 1478-1482.

38 Le prédicateur Jean Aloys Schneider, 1752-1768 † 1818, composa des méditations sur la Passion pour le temps du carême, Leipzig, 1808; il avait publié auparavant un *Gebet- und Erbauungsbuch für kathol. Christen,* Dresde, 1805; Smv., VII, 826-833.

En Suisse, Jean Pignat [39], auteur déjà de plusieurs livres de dévotion, imprimait en 1792 à Sion, un volume de *Principia asceseos* destiné à la formation des séminaristes, ouvrage intéressant par la préoccupation de donner un enseignement ascétique systématique venant compléter celui du dogme et de la morale. Une première partie traite de la méditation, de l'examen de conscience et de la lecture spirituelle; une seconde de la messe et de l'office divin; une troisième, sur les travaux apostoliques du prêtre, est surtout pastorale. Le plan est, on le voit, assez rudimentaire, mais l'essai vaut d'être signalé; un programme d'examen à subir devant l'évêque termine le livre.

En Angleterre, le P. Alexandre Clinton [40] publie à Londres en 1778, *The spiritual guide* où, sous forme de catéchisme par demande et réponse, il expose les principes de la perfection « d'après les meilleurs auteurs »; en 1780, il dédiait à l'évêque Challoner un volume sur la *Frequent communion*, en recommandant la pratique par les arguments tirés de l'Écriture et de la tradition. De 1781 à 1795 il fut chapelain de Thomas Weld à Lulworth Castle et ce fut lui qui y fit venir en 1792 le P. Grou, dont il avait déjà traduit en anglais la *Morale tirée des Confessions de S. Augustin* (Londres, 1791) et les *Caractères de la vraie dévotion* (Londres, 1791); il traduisit ensuite sur le manuscrit de Grou *The school of Christ*, qui parut à Dublin en 1801 et à Londres en 1807, tandis que l'original français, l'*École de Jésus-Christ* ne devait être imprimé qu'en 1885.

Parmi les anciens jésuites français, l'écrivain spirituel le plus remarquable est sans conteste le P. Jean-Nicolas Grou [41]: né à Calais en 1731, novice en 1746, humaniste distingué qui publie en 1762 une excellente traduction de la *République* de Platon, il prend part aux travaux faits pour la défense de

---

39 Né en 1728, entré en 1746: *Le chrétien pénitent, le chrétien priant, le chrétien mourant*, Fribourg, 1774; *L'homme de Dieu, l'homme de travail font un homme accompli*, Fribourg, 1780.

40 De son vrai nom Mackenzie, 1730-1749 † 1800; Smv., II, 1242-1243; J. Gillow, *Biographical Diction. of Engl. Catholics*, IV, 388-389. — Comme autre traduction on peut signaler celle de Baudrand par le P. R. Plowden, *The elevation of the soul to God*, Édimbourg, 1793; Smv., I, 1022.

41 Sur Grou, le travail le plus complet est la notice placée par le P. A. Cadrès en tête de son édition de l'*Intérieur de Jésus et de Marie*, Paris, 1862, I, p. XIII-CII; voir aussi Pourrat, IV, p. 346-353; DTC., VI, 1888-1890 (P. Bernard).

la Compagnie, prononce ses derniers vœux à Pont-à-Mousson en 1765, se retire à Paris où, vers 1768, au cours d'une retraite, conseillé et encouragé par une religieuse de la Visitation, il embrasse la vie de complète union à Dieu dont ses écrits spirituels seront le fruit; en 1792, il se réfugie en Angleterre auprès de son ami Clinton chez Thomas Weld, et c'est là qu'il meurt en décembre 1803, après avoir pu, quelques mois avant, renouveler sa profession de jésuite entre les mains du P. Stone, nommé provincial par le P. Gruber.

Le premier ouvrage de spiritualité publié par Grou à Paris en 1786 est sa *Morale tirée des Confessions de S. Augustin,* suite de réflexions sur des passages du grand docteur, écrites déjà dans cette langue sobre, un peu dépouillée, mais ferme et limpide, qui sera celle de tous ses livres, et entrant avec une singulière pénétration dans le plus intime et le plus vivant de la pensée du saint. En 1788, ce sont les *Caractères de la vraie dévotion;* en 1789, les *Maximes spirituelles,* brèves pensées en vers avec une explication assez étendue de chacune d'elles; en 1789 ou 1790, la *Science pratique du Crucifix dans l'usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie,* où il complète le livre déjà réédité par lui en 1783 du P. Pierre Marie sur la *Science du Crucifix* (Paris, 1642). Passé en Angleterre, il imprime à Londres en 1796 des *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu,* avec un petit écrit sur le *Don de soi-même à Dieu*: des critiques lui furent adressées au sujet de ces méditations qu'il revit et corrigea [42]. Tous ses autres ouvrages sont posthumes: il en dresse lui-même une liste dans une lettre [43] écrite quelques semaines avant sa mort au P. Simpson à qui il confiait ses manuscrits. Nous y trouvons signalés: deux traités sur *le Bonheur* et sur *la Paix de l'âme,* qui ont disparu; *l'École de Jésus-Christ,* qu'avait traduite le P. Clinton et qui sera éditée à Lille en 1885 par le P. F. Doyotte; *l'Intérieur de Jésus et de Marie,* imprimé en 1815 d'après une première rédaction, et en 1862 sur le texte définitif par le P. Cadrès; quatre *Retraites,* sur ce qu'est un chrétien, éditée à Paris, 1911, par le P. H. Watrigant, sur la connaissance et l'amour de Jésus-Christ, publiée par le même éditeur à Paris, 1920, sur le don de soi-même, encore inédite; *le Chrétien sanctifié par l'oraison dominicale,* édité à Paris, 1858, par le P. Ca-

[42] C'est ce texte revu qui fut édité par le P. Cadrès en 1867.
[43] Dans Cadrès, *Intérieur,* I, p. XLVII-LI.

drès [44]; enfin Grou avait laissé à la Comtesse d'Adhémar une copie de cahiers contenant une série d'instructions sur divers sujets de spiritualité, cette copie fut éditée en 1833 et 1840, puis, en 1847, en un seul volume intitulé *Manuel des âmes intérieures,* titre sous lequel l'ouvrage n'a plus cessé d'être réimprimé.

Le fond de la doctrine de Grou s'inspire très nettement de la tradition de Lallemant et de Surin [45], avec une insistance très marquée sur la pureté de l'amour, et non peut-être sans quelques exagérations, sinon de doctrine, au moins d'expression; l'influence de Bérulle est aussi fort nette sur l'*Intérieur de Jésus et de Marie,* avec cette différence cependant que Grou insiste beaucoup plus sur la pensée de l'*imitation*: « Jésus est l'unique et parfait *modèle* proposé à tous les chrétiens », dit-il au début de sa Préface; il a un chapitre 66 sur « les raisons de *s'attacher* à l'intérieur de Jésus », mais en suivent deux autres (ch. 67-68) sur « *l'imitation* de l'intérieur de Jésus »; sans diminuer en rien l'action de la grâce et la docilité nécessaire à cette action, il marque davantage l'effort d'imitation; il donne aussi davantage au détail des mystères évangéliques et moins à la spéculation théologique, en quoi il reste bien dans la ligne ignatienne [46]. S'il insiste relativement peu sur les dons de contemplation infuse, il est très large dans la part qu'il fait aux mouvements intérieurs de la grâce, par exemple quand il s'agit de choisir un directeur [47].

Moins personnel que Grou, et peut-être même à cause de cela, le P. Barthélemy Baudrand [48] a été beaucoup plus lu que lui à la fin du XVIIIe siècle et pendant la première moitié du XIXe: il est alors dans toutes les mains. Directeur expérimenté (il a publié son premier volume à 64 ans!), bien au courant

---

[44] Les éditions précédentes étaient des traductions françaises de la traduction anglaise parue en 1817.

[45] POURRAT, IV, p. 347 signale une copie de certains écrits de Surin faite par Grou et conservée au Séminaire de S. Sulpice.

[46] Ce caractère ignatien de sa dévotion à Jésus-Christ est encore plus sensible dans *l'École de J. C.* et dans la retraite *sur la connaissance et l'amour de J. C.*

[47] *Maximes spirituelles,* n. 3 (éd. Paris, 1915, p. 35); *Manuel des âmes intérieures,* Du Directeur (éd. Paris, 1895, p. 111 ss.).

[48] Né en 1701, novice en 1721; 3e an en 1735 sous le P. de Galliffet; après 1764 se retire à Lyon, puis à Vienne, occupé surtout à écrire; meurt en 1787; DSp., I, 1287-1290 (H. MONIER-VINARD); SMV., I, 1020-1048; *Œuvres complètes,* 2 vol. édités par Migne, Paris, 1855.

de la littérature spirituelle, de celle des jésuites français, de S. François de Sales aussi et de S. Jean Eudes, exposant nettement et clairement une doctrine très traditionnelle, il répond parfaitement aux besoins des âmes pieuses de son temps, même de celles dont les aspirations sont les plus hautes et à qui il enseigne la doctrine de Lallemant, leur inculquant une profonde dévotion à Notre-Seigneur vivant en elles par la grâce sanctifiante. Avec son premier livre, *L'âme élevée à Dieu par des réflexions et des sentiments,* Lyon, 1765, ouvrage qui du premier coup le classa parmi les auteurs spirituels les plus goûtés, avec ses écrits sur le Sacré-Cœur déjà signalés et où il dépend étroitement de Gallifet, on peut citer encore: *L'âme religieuse élevée à la perfection par les exercices de la vie intérieure,* Lyon, 1767; *L'âme fidèle embrasée de l'esprit de Jésus-Christ,* 1771; *L'âme contemplant les grandeurs de Dieu,* 1775; *L'âme intérieure ou conduite spirituelle dans les voies de Dieu,* 1776; *L'âme sur le Calvaire,* 1776, etc.

Comme Baudrand, c'est à la proscription de la Compagnie en France que le P. Guillaume-François Berthier dut sa vocation d'écrivain spirituel. Né en 1704, entré en 1722, il avait dirigé les *Mémoires de Trévoux* de 1745 à 1762; réfugié d'abord en Allemagne, il rentra ensuite à Bourges où il mourut en 1782 [49]. Ses ouvrages spirituels furent publiés seulement après sa mort, en grande partie par son ancien confrère le P. de Querbeuf qui édita *Les Psaumes traduits... avec des notes et des réflexions,* 8 volumes, Paris, 1785; *Isaïe...,* 5 volumes, 1788-89; des *Réflexions spirituelles,* 5 volumes, 1790, réimprimées ensuite sous le titre d'*Œuvres spirituelles,* en 1811 et depuis. Parmi les opuscules qui composent ces *Œuvres,* méritent d'être signalées les *Lettres sur les œuvres de S. Jean de la Croix,* où Berthier prend la défense des mystiques; c'est du reste sur ce saint Docteur qu'il s'appuie particulièrement en d'autres écrits, *Considérations sur la mort mystique, Retraite pour parvenir à l'union avec Dieu;* à noter aussi dans le traité sur *La nature immolée par la grâce,* la place très large faite à la conformité avec la volonté de Dieu. On le voit, c'est une doctrine plus personnelle et plus pénétrante que chez Baudrand.

---

49 DSp., I, 1528-1530 (M. VILLER); SMV. I, 1377-1386. Le sulpicien LASAUSSE a extrait de ses œuvres une *Doctrine spirituelle du P. Berthier,* Paris, 1797, et déjà 1791 dans un ouvrage sur l'oraison mentale.

Plus modestes sont les écrits du Bx Nicolas-Marie Verron[50], l'un des martyrs de septembre: avec M. Grisel il introduisit l'adoration perpétuelle du Sacré-Cœur chez les religieuses de S. Aure, et composa pour elles le volume *Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur...* Paris, 1784, contenant des méditations auxquelles on ajouta ensuite celles qu'il donna jusqu'en 1792, l'année de son martyre. Simple et traditionnelle est aussi la petite somme pratique de spiritualité en deux volumes, sous le titre de *Trésor du chrétien*, composée par François Champion de Pontalier[51] et parue à Paris en 1778. Avec les Pères Jean Couturier[52] et Joseph Reyre[53] nous rencontrons une série de volumes de spiritualité populaire; le P. Pierre Doré[54] continue la tradition des infatigables traducteurs que nous avons déjà rencontrés; sa traduction du *Mois de Marie* du P. Fr. Lalomia, parue à Nancy en 1778, a été presque aussi souvent réimprimée que l'ouvrage semblable de Muzzarelli.

Pour achever une esquisse de ce qu'a été pendant la suppression la spiritualité de la Compagnie, il y aurait à caractériser les exemples de sainteté donnés par ceux des anciens jésuites qui n'eurent pas, comme Pignatelli, de Clorivière et

---

50 1740-1757†1792; cf. H. FOUQUERAY, *Un groupe de Martyrs de Septembre*, Paris, 1926, p. 98-116; en 1789 paraissait de lui, anonyme encore, un recueil de *Sermons pour des cérémonies religieuses...*, pleins de l'esprit de réparation et d'offrande. — D'après SMV., III, 848, c'est lui qui aurait publié à Paris en 1792 les *Entretiens pieux et affectifs propres aux communautés religieuses* du P. Jean B. Fouet de la Fontaine (1739-1757; réadmis en 1805 † 1821), lequel édita ensuite à Londres plusieurs autres volumes d'*Entretiens pieux et affectifs pour divers temps de l'année.*

51 1731-1750 † Rennes 1812; il publia aussi une *Retraite suivant les Exercices de S. Ignace*, Rennes, 1790 et de *Nouvelles lectures de piété convenables à tous les états*, 4 vol., Rennes, 1804; DSp., II, 462; SMV., II, 1058-1059.

52 1731-1751 † 1799: *La Bonne journée ou manière de sanctifier la journée pour les gens de la campagne*, Langres, 1804; *La Famille sainte*, 1788; SMV., II, 1591-1594.

53 1735-1751 † Avignon 1812: l'*Ami des enfants*, Paris, 1765, devenu ensuite le *Maître des enfants*, 1786; *l'École des jeunes demoiselles*, 1786; *Anecdotes chrétiennes*, Lyon, 1802; après sa mort on édita de lui 3 volumes de *Méditations évangéliques*, 1813.

54 1733-1752 † Nancy 1816. — Nicolas DE SAINT-PARD (1734-1754 † Paris 1824) s'attacha surtout à « revoir et corriger » les œuvres de Saint-Jure; lui-même avait composé une *Conduite intérieure du chrétien*, Paris, 1773.

les autres que nous allons rencontrer, le bonheur de pouvoir reprendre leur vie religieuse [55].

En première ligne se présentent à nous les vingt-trois Bienheureux Martyrs massacrés en septembre 1792 pour leur fidélité à l'obéissance envers le Saint-Siège [56]: groupe caractéristique qui nous montre dans la variété de ceux qui le composent et qui proviennent des diverses parties de la France, un raccourci de ce que fut la vie ecclésiastique des anciens religieux de la Compagnie: vicaires généraux comme Bonnaud, grands prédicateurs comme Lanfant ou Le Gué [57], curés comme Laporte et Delfaut, ce dernier en outre député à la Constituante, aumôniers comme Verron, hommes d'étude comme Guérin du Rocher, ce qui frappe chez tous ceux sur qui nous avons quelques détails, c'est le solide et sérieux surnaturel de leur vie sacerdotale, en même temps que le souci de continuer à servir dans toute la mesure qui leur restait possible. Aux exemples de fidélité de ces Bienheureux, il faut joindre ceux des autres victimes de la Révolution française, massacrés dans diverses villes comme à Avignon ou morts de misère sur les pontons de l'île Madame, et aussi ceux de leurs frères morts pour leur vocation dans les prisons de Lisbonne.

D'autres anciens jésuites moururent en odeur de sainteté, comme l'apôtre des pauvres de Toulouse, le P. Jean Sérane [58], pour lequel furent commencées les informations canoniques en vue de la béatification, interrompues presque aussitôt par la Révolution et jamais reprises; de même le grand catéchiste des enfants de Vienne, Ignace Parhammer [59], ou d'anciens missionaires chassés de leur champ d'apostolat comme Emmanuel Marques [60], ramené du Marañon en Italie et mourant vé-

---

[55] CRÉTINEAU-JOLY dans son *Histoire de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1845, t. 5, c. 6, p. 418 ss. a recueilli un certain nombre de données sur cette vie des anciens jésuites.

[56] Voir H. FOUQUERAY, *Un groupe de Martyrs de septembre 1792*, Paris, 1926.

[57] Le Gué fut un des premiers compagnons de Clorivière dans la fondation de la Société des Prêtres du Cœur de Jésus, FOUQUERAY, *loc. cit.*, p. 198.

[58] 1712-1729 † 1784; nous l'avons déjà cité comme biographe du P. Cayron; sur lui parut à sa mort un *Éloge historique*, Toulouse, 1784.

[59] 1715-1734 † 1786; DUHR, t. IV, 2e partie, p. 239 ss.; 304 ss., WURZBACH, *Biogr. Lexikon des Kaiserthums Oesterreichs*, t. 21 (1870), p. 296-299.

[60] 1740-1756 † 1806; G. FERREIRA (ancien jésuite), *Vita del gran Servo di Dio Emmanuele Marques*, Sinigaglia, 1807. — De même le P. Balthasar

néré comme un saint à Sellano en 1806: au milieu de tous les bouleversements qui se succèdent alors disparut le souvenir de ces saintes vies conservé parfois dans l'humble biographie que leur avait consacrée un compagnon d'exil. Certaines cependant de ces figures d'anciens jésuites étaient destinées à passer à l'histoire: nous avons rappelé Sailer, il faut y ajouter le premier évêque de Baltimore, John Carroll, et tout le groupe d'anciens jésuites qui, autour de lui, contribuèrent à l'organisation de l'église naissante des États-Unis [61], et nous ne pouvons mieux finir ce chapitre que par le nom de l'un des deux prélats qui, le 20 février 1798, accompagnaient seuls Pie VI sur le chemin de l'exil, Joseph Marotti, un ancien religieux de la Compagnie lui aussi, et qui ne devait plus quitter le Pontife proscrit jusqu'à sa mort à Valence, le 29 août 1799 [62].

Masdeu, qui devait mourir en 1820 de nouveau jésuite, imprimait en 1796 à Lugo un éloge du P. Dominique Muriel, dernier provincial du Paraguay, mort à Faenza en 1795; celui-ci, après son expulsion, avait publié à Faenza en 1772 une *Practica de los Exercicios de S. Ignacio por el P. Diertins. Danse repartidos en meditaciones para todos los dias del año,* exemple intéressant de l'application des sujets proposés dans les Exercices à la méditation quotidienne. Il avait aussi traduit les *Fondements de la vie spirituelle* de Surin (Cesena, 1778).

[61] Sur John Carroll (1735-1753, profès en 1771; vicaire apostolique en 1784 et évêque de Baltimore en 1789, mort en 1815), voir *Cath. Encyclop.* III, 381-384; P. GUILDAY, New York, 1922, 2 vol. — Th. HUGHES, *Hist. of the Soc...., in North America,* I (Londres 1908). — Sur l'action spirituelle des anciens jésuites aux États-Unis, voir la vie d'Élisabeth Seton. — Sur les anciens jésuites promus alors à l'épiscopat, W. KRATZ, *Exjesuiten als Bischöfe,* AHSI 6 (1937), p. 185-215.

[62] L. v. PASTOR, *Gesch. der Päpste,* t. XVI, 3e partie, p. 615, 624; Joseph Marotti, 1741-1758†1804, SMV., V, 594-596; voir sa correspondance avec le vicaire général Gabriel Gruber, publiée par le P. P. PIERLING, *1814-1914. A propos du centenaire du rétablissement des jésuites. Correspondance.* Paris 1914.

CHAPITRE XII

LA NOUVELLE COMPAGNIE (1814-1940)

Lorsque, le 7 août 1814, eut été promulgué le Bref de Pie VII « Sollicitudo omnium Ecclesiarum », rétablissant la Compagnie de Jésus dans tout l'univers, l'une des tâches les plus importantes et les plus délicates qui s'imposèrent immédiatement aux Supérieurs fut celle d'assurer, avec les adaptations rendues nécessaires par les bouleversements de l'époque révolutionnaire et napoléonienne, la continuité non moins nécessaire entre la nouvelle et l'ancienne Compagnie, pour tout ce qui touchait à la vie spirituelle des nouveaux religieux et à l'esprit dans lequel ceux-ci travailleraient à la sanctification des fidèles.

En effet, le groupe de six cents membres environ qui formaient la Compagnie au lendemain de son rétablissement, était loin d'être homogène. Il y avait les survivants de l'ancienne Compagnie, plus ou moins complètement formés avant 1773, qui assuraient la liaison avec les traditions spirituelles authentiques de l'ordre de S. Ignace, mais qui se trouvaient séparés des nouvelles recrues affluant autour d'eux et par la distance qui, même dans une famille religieuse, existe entre deux générations éloignées de près de cinquante ans, et plus encore par la transformation profonde du milieu où ils avaient passé leurs années de formation. Il y avait les jeunes gens comme Roothaan, entrés et formés en Russie, y ayant puisé eux aussi l'esprit de la Compagnie à bonne source, dans un milieu poussant jusqu'à l'extrême, malgré des circonstances extérieures parfois spéciales, l'attachement aux traditions de l'Ordre. Il y avait les hommes déjà murs venant des groupes des Pères du Sacré-Cœur et des Pères de la Foi où ils avaient cherché à reprendre la manière de vivre et esprit de l'ordre disparu, sin-

cèrement, généreusement, mais non sans nuances particulières. Il y avait enfin une proportion relativement considérable de prêtres déjà formés et exercés à l'apostolat, qui demandaient leur admission et que les besoins urgents des nouvelles fondations obligeraient, comme le constatera en 1820 la Congrégation Générale, de jeter en plein travail après un passage rapide dans un noviciat de fortune, ou même sans aucun noviciat réel [1].

A cette difficulté va s'ajouter rapidement celle des nombreuses expulsions et dispersions, auxquelles bien peu de provinces échapperont pendant le XIXe siècle et qui, sans parler des pérégrinations imposées sous Napoléon au petit noyau réuni autour du Bx Pignatelli, commenceront dès 1820 pour la Russie et l'Espagne, dès 1828 pour la France.

Vie intérieure: Action des Généraux

L'homme providentiel, qui jouera dans la nouvelle Compagnie un rôle analogue à celui d'Aquaviva dans l'ancienne, sera Jean Roothaan; il faut reconnaître toutefois que, comme l'œuvre d'Aquaviva ne fut que l'aboutissement des développements réalisés par les premières générations de jésuites, de même l'œuvre de Roothaan aura été préparée et rendue possible par les efforts de ses deux prédécesseurs pour assurer la plénitude de la formation et de la vie religieuse dans l'ordre renaissant.

De 1814 à 1820, le général est le P. Thaddée Brzozowski qui, empêché par le tsar de quitter la Russie, doit gouverner de loin par l'entremise d'un vicaire résidant à Rome [2]: c'est une période d'improvisation et de provisoire, où les fondations se multiplient, où les anciens voient les recrues affluer autour d'eux, où émergent déjà un certain nombre d'hommes de premier plan, où les religieux formés en Russie et dans les noviciats de Pignatelli constituent déjà une solide armature, où chez tous l'amour profond à la Compagnie, le désir fervent de

---

[1] Congr. XX, decr. 8: « Plures sacerdotes ... ob circumstantias nullum aut fere nullum habuerunt tirocinium », *Instit.*, II, 470; sur ces difficultés, voir pour la France J. Burnichon, *Histoire d'un siècle*, I, p. 150 ss.

[2] Voir dans P. Albers, *Liber saecularis historiae Soc. Iesu, 1814-1914*, Rome 1914, p. 29 note 4, la liste de ces vicaires.

fidélité à son esprit et à ses traditions, suppléent à bien des insuffisances.

En 1820, après une secousse sérieuse mais brève à l'ouverture de la Congrégation générale [3], l'élection du P. Louis Fortis [4] et de ses assistants, la décision proclamant la pleine valeur des décrets, règles et ordonnances de l'ancienne Compagnie [5] et coupant court de la sorte à toutes les velléités de transformation, vinrent mettre fin à ce qui restait de provisoire, renouer fortement les liens de la tradition et permettre ainsi la reprise d'une vie pleinement normale. C'est même cette volonté énergique de reconstituer la forme de vie religieuse propre à la Compagnie, dans toute son intégrité et dans son esprit le plus authentique, qui se manifeste de façon éclatante et touchante à la fois dans les décisions de cette Congrégation : sur la pauvreté et la vie commune (decr. 7), sur l'urgence de faire réimprimer l'Institut (decr. 9), sur l'admission des novices et la formation religieuse (decr. 12), sur l'étude de l'Institut (decr. 15), sur l'usage des pénitences publiques au réfectoire (decr. 16), sur les règles de la modestie (decr. 17)... Malgré son grand âge (il avait été élu à soixante-douze ans), le P. Fortis se mit courageusement à l'œuvre pour réaliser le programme tracé par la Congrégation qui l'avait choisi, donnant personnellement l'exemple d'une parfaite régularité et l'imposant peu à peu aux autres avec une ferme douceur : lorsqu'il mourut le 27 janvier 1829, on peut dire que déjà la tradition spirituelle était fortement renouée et l'unité d'esprit réalisée entre les éléments divers qui étaient venus former le corps reconstitué de la Compagnie.

Le 9 juillet suivant, la XXIe Congrégation choisissait pour lui succéder un des plus jeunes parmi ses membres, le P. Jean Roothaan, né à Amsterdam en 1785, entré au noviciat de Dunabourg en 1804 ; ses études finies, il avait enseigné en Russie, puis, après l'expulsion, en Suisse où il donna aussi des missions ; recteur du collège de Turin, puis, pendant quelques

---

[3] P. ALBERS, *ibid.*, p. 56-64, donne les détails sur les intrigues du P. Rezzi en vue de faire renvoyer sine die l'élection du nouveau général.

[4] Né en 1748, à Vérone, entré en 1762, rejoint à Parme en 1794 le Bx Pignatelli ; élu le 18 octobre 1820 ; cf. I. BERETTA, *De vita Aloysii Fortis*, Vérone, 1833.

[5] Congr. XX, decr. 6, *Institut.*, II, p. 468.

mois vice-provincial d'Italie, il était placé à la tête de la Compagnie qu'il devait gouverner jusqu'à sa mort, le 8 mai 1853[6].

Sur la vie intérieure personnelle de Roothaan, nous sommes assez bien renseignés grâce à ses nombreuses notes spirituelles qui nous permettent de le suivre depuis son noviciat jusqu'à sa mort. Ce qui y domine, c'est, avec le grand esprit de prière souligné par tous les témoins et tous les biographes, la fidélité constante à chercher la sainteté dans l'accomplissement parfait de toutes les prescriptions de son institut et des devoirs de sa charge, ainsi que l'attachement constant aux *Exercices* de S. Ignace comme source de sa vie de prière, guide dans la lutte persévérante contre lui-même, forme de toute sa vie spirituelle. Nous avons les notes de toutes ses retraites annuelles pendant son généralat, de 1829 à 1852, à la veille de sa mort[7]: dans toutes nous retrouvons le cadre, même matériel, des *Exercices*, régulièrement trois jours consacrés au Fondement et à la première semaine, trois pour la seconde, un pour chacune des deux dernières; les sujets sont presque toujours les mêmes; on y trouve en général la note des conseils reçus du Père spirituel auquel il a rendu compte de sa conscience, des résolutions de fidélité à son examen de conscience fait dans la paix, de lutte contre les impatiences, de temps plus long à donner à la prière en plus de celui qui est prescrit. Pas trace dans ces notes de rien qui puisse faire penser à des grâces de contemplation infuse, mais une humilité profonde, déconcertante même, une abnégation de soi entière, une union constante à Dieu qu'il trouve en toute chose, une docilité à la grâce qui ne se dément pas dans les moments les plus difficiles. Rien de plus caractéristique de sa physionomie

---

6 Voir sa grande *Vie* écrite en néerlandais par le P. P. ALBERS, Nimègue, 1912, 2 volumes, abrégée en allemand par le P. A. NEU, Fribourg en Brisgau, 1928 et en français par les PP. DE VAUX et RIONDEL, Paris, 1935; ces derniers se sont servis aussi de la vie italienne du P. P. PIRRI, Rome, 1930, qui complète celle du P. Albers sur certains points. La Postulation de la cause de Roothaan a publié en outre: Ioannis Ph. ROOTHAAN, *Testimonia aequalium*, Rome, 1935 (le principal de ces témoignages est la vie écrite par le P. J. M. MANFREDINI [1807-1823†1872], qui comme ministre et secrétaire vécut dans l'intimité de Roothaan de 1841 à 1853); *Opera spiritualia*, 2 vol., Rome, 1936, contenant en particulier son journal et ses notes spirituelles (I, p. 5-321); un premier volume de *Lettres*, Rome, 1935, va de 1802 à 1829; quatre autres contiennent sa correspondance de Général (1829-1853) Rome, 1939-1940.

7 *Opera spiritualia*, I, p. 93-210.

que la facilité qu'il montre, de sa première enfance à sa mort, de tout prendre du point de vue surnaturel, avec une inébranlable confiance en Dieu. Sainteté éminente qui, à travers les voies les plus ordinaires, éclatera cependant dans toute sa vie.

Comme Général, le premier soin du P. Roothaan fut de poursuivre le travail d'organisation et de formation commencé par Fortis: en particulier il tient énergiquement la main à ce que les deux ans complets de noviciat et le Troisième an se fassent dans des conditions normales qui puissent en assurer la pleine efficacité. Il reprend aussi l'usage des lettres adressées à toute la Compagnie pour en diriger et fortifier la vie spirituelle, et aucun général dans le passé n'a usé aussi largement que lui de ce moyen de maintenir parmi ses religieux l'unité dans le véritable esprit de leur vocation [8]. Dès 1830, il écrit sur le juste amour que les membres de la Compagnie doivent avoir pour elle, écartant résolument un amour qui ne rêverait qu'extension numérique de l'ordre sans se soucier suffisamment de la sérieuse formation de ceux qu'on y reçoit, un amour tout humain qui verrait en elle un corps puissant et illustre, s'enorgueillirait des travaux accomplis et des louanges reçues et jalouserait les succès et la gloire des autres, prêchant au contraire un amour foncièrement surnaturel, fondé suivant la formule de S. Ignace [9] sur la mutuelle communication des vrais biens, sur ce que les religieux reçoivent de l'ordre, but, moyens, attachement au Saint-Siège, traditions spirituelles et apostoliques, et sur le don complet qu'ils font d'eux-mêmes pour servir en tout l'œuvre commune et par elle la gloire de Dieu. Peu d'idées seront soulignées par Roothaan, dans les exhortations conservées de lui, avec autant de force que ce caractère profondément humble que doit garder l'attachement des jésuites à leur famille religieuse, humilité dont il fut toujours le premier à donner l'exemple dans ses relations avec les autres ordres: on connaît le dévouement avec lequel il aida les efforts du P. Lacordaire et Dom Guéranger dans leurs restaurations monastiques.

En 1833, il écrit sur le désir des missions lointaines, surtout parmi les infidèles, une lettre capitale pour le renouvellement de cet esprit missionnaire qui était une partie intégrante de l'héritage reçu et, nous l'avons vu, un élément ca-

---

[8] Dans *Epistulae Praep. Generalium,* II, p. 307-475 et III, 1-37.

[9] *Exercices,* n. 231.

ractéristique essentiel de la vie spirituelle de la Compagnie. Dans cette lettre, il trace un programme complet d'action missionnaire, montrant le champ ouvert, excitant les saints désirs et les ambitions apostoliques, invitant les chefs des provinces à la générosité pour ces œuvres, rappelant la nécessaire formation et les qualités, spirituelles surtout, indispensables pour ce ministère des missions païennes. Sous Fortis quelques pères avaient été envoyés dans l'Amérique du Nord et dans les îles de la mer Égée, mais le contact avec les grandes missions dans les nations infidèles n'avait pas encore été repris: là aussi ce fut l'œuvre de Roothaan de rouvrir largement ce champ de travail [10]: en 1831, c'est la Syrie; en 1834, Calcutta; en 1837, le Maduré; en 1841, Nankin; en 1844, Bourbon et Madagascar; en 1848, l'Australie; en 1852, Cayenne; parallèlement, en Amérique, la Compagnie s'établit en 1836 dans l'Argentine, puis au Brésil, au Chili, en Colombie, et, dans le Nord, parmi les Indiens des Montagnes Rocheuses, avec le célèbre P. De Smet.

Non moins décisive que pour les missions fut l'action de Roothaan en ce qui touche aux Exercices de S. Ignace et aux retraites. Nous venons de voir la place qu'il faisait à ces Exercices dans sa propre vie intérieure; le 27 décembre 1834, il écrivait à la Compagnie une lettre « sur l'étude et l'usage des Exercices » dont il serait difficile d'exagérer l'importance pour l'histoire de la spiritualité des jésuites. Se posant dès le début la question des raisons de l'efficacité plus ou moins grande des retraites faites ou données par les membres de la Compagnie, il marque fortement comme la cause principale du moindre fruit souvent constaté, le fait qu'on ne s'attache pas assez au livre même de S. Ignace, à son texte et à sa pensée propre, et qu'on lui substitue trop facilement des succédanés, n'ayant guère parfois que le nom de commun avec lui. A la base donc doit être l'étude du livre, de son sens exact, de ses directives essentielles, de son esprit profond; étude du reste non purement spéculative et théorique, mais toute dirigée vers la pratique, vers la pleine mise en œuvre des ressources fournies par les enseignements du saint, particulièrement en

---

[10] Sur cette œuvre de Roothaan, voir le beau livre du P. J. A. OTTO, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P. J. Ph. Roothaan*, Fribourg Br., 1939.

ce qui concerne l'abnégation de soi, vrai centre des Exercices [11].

C'est pour encourager et aider cette étude qu'en 1835 Roothaan publia une nouvelle traduction latine du texte ignatien, s'attachant d'aussi près que possible à l'original espagnol, et l'accompagna de notes abondantes tendant nettement à préciser avant tout le sens exact de ce texte et à serrer du plus près possible la pensée intime de l'auteur; en 1838, en 1847 et une dernière fois en 1852, il revit à nouveau traduction et notes [12]. De fait, pour l'usage courant, cette nouvelle traduction s'est en pratique presque entièrement substituée à la *Vulgata* du P. des Freux, plus élégante, mais aussi sensiblement plus large: si cette *Vulgata* garde l'avantage d'être le texte même approuvé par Paul III, pour qui désire retrouver dans ses moindres nuances la pensée du saint telle qu'elle s'est exprimée dans son texte original et n'est cependant pas en état de consulter celui-ci en espagnol, la préférence donnée à la version de Roothaan est pleinement légitime.

Il est surtout hors de doute que, pour la manière de donner les Exercices, les jésuites du XIXe siècle ont dans leur ensemble suivi beaucoup plus étroitement le plan et le texte de S. Ignace que la plupart de leurs prédécesseurs du XVIIe et du XVIIIe siècle: il suffit pour s'en convaincre de comparer les Retraites les plus répandues des deux époques. On se demandera même si en conséquence de cette impulsion donnée par Roothaan, il n'y a pas eu chez certains un excès de littéralisme allant parfois jusqu'à réduire la manière de donner les Exercices à un simple délayage du texte ignatien. D'autant plus que, nous l'avons vu, lui-même, pendant tout son généralat de vingt-quatre ans, a fait toutes ses retraites annuelles en suivant strictement ce texte original, et que la retraite donnée par lui aux scolastiques de Vals en octobre 1848 est, elle aussi, exclusivement une explication du texte [13]. Or, quand il s'agit de re-

---

[11] Outre les *Epist. Praep. Gen.*, II, p. 365-384, on trouvera le texte de cette lettre en tête des diverses éditions des Exercices publiées par Roothaan.

[12] Le texte de la dernière édition (1852) est reproduit dans ROOTHAAN, *Opera spiritualia*, t. II (1936), p. 5-222; édition manuelle complète, Ratisbonne, Pustet, 1911; avec quelques adaptations pour l'usage pratique, par les éditeurs des *Monumenta Hist. S. I.* Madrid, Blass, 1920, Turin, Marietti 1928.

[13] *Opera spiritualia* I, 438-485.

traites annuelles, comme c'est le cas, une telle répétition indéfinie des mêmes choses ne risquerait-t-elle pas de devenir insipide et sans fruit?

Nous aurons plus loin à étudier la place à part faite aux Exercices dans la spiritualité de la Compagnie. Pour nous en tenir ici au cas particulier de Roothaan, il semble d'abord manifeste que, pour lui-même, il n'a jamais éprouvé de dégoût ou senti d'inutilité dans cette répétition, mais que la grâce lui a fait toujours trouver une substantielle nourriture de son âme dans ces retours sans fin sur les mêmes vérités, très conforme du reste à la place si large faite dans les Exercices eux-mêmes aux répétitions et reprises de méditations ou de contemplations déjà faites; ceci n'a par ailleurs rien d'extraordinaire, les exemples étant fréquents de saints et d'âmes intérieures vivant pendant des mois, des années, de quelques pensées très simples qui les faisaient pénétrer au cœur même de la vie spirituelle: et qui pourrait douter que les pensées du Fondement, du Règne et tant d'autres soient de cet ordre? Quant à la retraite de Vals, on s'explique facilement que, rencontrant pour le faire une occasion si favorable, le Général ait tenu à donner toute sa pensée sur le sens exact des diverses parties des Exercices. On ne peut donc, semble-t-il, rien conclure de là, rien de bien décisif au moins, sur sa pensée personnelle touchant la manière de donner les Exercices en commun aux âmes habituées à les faire tous les ans. Que ce grand souci de fidélité au texte ait pu, plus d'une fois, chez ceux qui ont voulu l'imiter sans avoir pénétré aussi profondément la pensée de S. Ignace, aboutir à un littéralisme étroit, il faudrait bien peu connaître les hommes pour ne pas l'admettre a priori et a posteriori. Mais de telles exagérations et déviations ne diminuent pas l'immense mérite qu'a eu Roothaan de ramener les jésuites à cette source de leur spiritualité et de les y faire boire l'eau même de la source.

Un semblable reproche d'étroitesse a été fait plus d'une fois à un autre écrit célèbre du P. Roothaan, son *de Ratione meditandi*[14]: et il est certain que, pour qui lit cet opuscule à la suite des ouvrages semblables, de Barthélemy Ricci, d'Arías ou de Crasset, des belles introductions de La Puente ou de Hayneufve à leurs recueils de méditations, il est bien difficile de n'avoir pas une impression de sécheresse et de compli-

---

[14] *Opera spiritualia*, II, 227-258.

cation. En fait, c'est là un écrit de jeunesse, composé en Russie pendant que l'auteur était professeur des juvénistes et en même temps leur père spirituel (1812-1816), qu'il communiqua ensuite à ses élèves de Brig en Suisse (1821-1823), et qui fut lithographié à Rome vers 1836: la première édition fut faite à Rome en 1847, et parut, avec une pagination spéciale, comme appendice à l'édition des *Exercices* de cette même année. Pour le fond, ce *de Ratione meditandi* est le développement d'une brève *Formula meditandi* [15] qu'on avait coutume de mettre entre les mains des novices de Russie pour les aider dans leurs débuts: c'est, avec quelques conseils pratiques, un canevas de réflexions et d'affections possibles, mis à disposition des commençants pour les aider à faire les premiers pas, à trouver quelque chose dans un sujet de méditation, tout en leur recommandant de ne pas se perdre dans les détails, d'insister sur les affections et les résolutions « sans lesquelles la méditation ne serait plus une prière mentale, mais une pure spéculation ou une simple étude » [16] ou, comme il le dira aux scolastiques de Louvain au début de leur retraite de 1849, de « faire de la méditation une prière par des soupirs vers Dieu, des oraisons jaculatoires, etc. » [17]. Ce serait donc se tromper gravement que de chercher dans cet opuscule la pensée complète de Roothaan sur l'oraison; et encore bien moins faudrait-il y voir l'expression officielle et intégrale de la manière dont la Compagnie entend les méthodes d'oraison de son Fondateur. Quel que soit le mérite très réel de cet écrit et les services qu'il a rendus et peut rendre encore, il reste un simple guide pratique pour débutants et ce n'est pas là que nous avons le meilleur et le plus profond de la doctrine de Roothaan lui-même [18].

---

[15] Reproduite, *ibid.*, II, 225-226; Roothaan se serait inspiré aussi des *Exercitia spiritualia* d'Henri Walter parus à Breslau en 1798.

[16] *Opera spiritualia,* II, p. 245.

[17] *Ibid.*, I, p. 511.

[18] Il y a beaucoup à recueillir touchant la doctrine spirituelle de Roothaan dans sa correspondance de général, sur la vocation religieuse, par exemple à propos d'entrées ou de sorties, sur les Exercices comme source principale de l'esprit de la Compagnie et clef pour l'interprétation des Constitutions, sur la part prépondérante à donner, en faisant ou en faisant faire les Exercices, au *cœur* et non à l'esprit, sur l'abnégation et l'humilité comme remèdes à la tristesse, sur le désir constant de chercher en Dieu seul force et consolation, selon une des ses maximes favorites, « Delectare in Domino ».

Il faut d'ailleurs reconnaître que, si homme de prière qu'il fût, dans ses lettres écrites pour le centenaire de la fondation de la Compagnie en 1840, ou à l'occasion des épreuves multiples qu'elle eut à subir pendant son généralat, c'est moins sur l'oraison qu'il insiste que sur l'abnégation, l'humilité, la joie spirituelle au milieu des peines, la confiance inébranlable dans l'amour du Cœur de Jésus: sans doute pensait-il, comme S. Ignace l'avait répété et comme lui-même en avait l'expérience personnelle, que, à l'âme vraiment humble et mortifiée, il serait facile de s'unir à Dieu et de le trouver en toute chose.

Le P. Pierre Beckx [19], qui succéda en 1853 au P. Roothaan, écrivit lui aussi un grand nombre de lettres à ses religieux pendant les trente ans de son long gouvernement: s'il n'eut pas, en matière de vie spirituelle, à donner de directions nouvelles ou d'impulsions semblables à celles de son prédécesseur pour les missions ou les Exercices, il continua dans la même ligne à travailler, avec la douce fermeté qui lui était propre, pour assurer une formation des jeunes religieux pleinement conforme au programme laissé par S. Ignace et pour maintenir régularité et vie intérieure en dépit des dispersions qui continueront à se succéder. En 1853, la Congrégation générale avait insisté, au lendemain des bouleversements de 1848, pour la reprise de la vie commune et régulière dès que la chose serait possible [20]; en 1871, Beckx met en garde contre le double danger de paresse devant l'impossibilité de continuer à vaquer aux ministères habituels dans leur cadre ordinaire, et trop grande liberté dans la vie de dispersion. De ces épreuves, dans lesquelles il ne cesse de prêcher le courage et la confiance, il profite pour achever de restaurer complètement les cadres de la formation: la fermeture des maisons et des collèges rend disponibles nombre de scolastiques et de jeunes pères; qu'on en profite pour leur faire faire dans de meilleures conditions non seulement leurs études, mais aussi ce Troisième an de probation dont, en 1853 encore, un décret de la Con-

---

19 Né à Sichem en Belgique, en 1795, prêtre à Malines en 1819, entre quelques mois plus tard au noviciat de Hildesheim, appliqué à divers ministères en Allemagne, Autriche, Belgique, provincial d'Autriche en 1852, est élu général l'année suivante; en 1883 il transmet le gouvernement au P. Anderledy, élu vicaire, et meurt à Rome en 1887; A. Verstraeten, *Leven van P. P. Beckx,* Anvers, 1889 (abrégé allemand par J. Martin, Ravensburg, 1897, trad. italienne du P. C. Testore, Turin 1909).

20 Congr. XXII, decr. 13, *Instit.,* II, 486.

grégation laisse supposer qu'il était parfois fait un peu pour la forme [21]: ainsi en 1881, en Allemagne et en France; que l'on utilise aussi ces loisirs forcés pour donner plus de temps à la prière. En 1856, au lendemain de son élection et à l'occasion du centenaire de la mort de S. Ignace, le P. Beckx insistait sur la fidélité à l'esprit du saint Fondateur tel qu'il s'exprime dans les Constitutions et en premier lieu dans le dépouillement complet de l'esprit du monde, l'humble abnégation de soi pour suivre les exemples du Christ pauvre et méprisé; plus tard, en 1875, il revient sur un autre aspect de cet esprit, le zèle des âmes, zèle intense, généreux, et en même temps ordonné dans le choix des champs d'apostolat comme des moyens de faire du bien [22].

Le P. Antoine-Marie Anderledy [23], vicaire puis successeur de Beckx, profita surtout des occasions que lui fournissaient les solennités en l'honneur de certains saints de la Compagnie pour rappeler fortement dans ses lettres les principes fondamentaux de l'esprit religieux et les points essentiels de la discipline: en 1887, la béatification d'Edmond Campion, son martyre et son zèle, enseignent que la vie religieuse est un martyre non sanglant, en particulier dans le sacrifice courageusement surnaturel des affections et des relations de famille, que pour le choix des ministères apostoliques, c'est l'unique fin de la gloire de Dieu qui doit guider les jésuites, dans l'abnégation complète d'eux-mêmes et de leurs goûts; en 1890, S. Alphonse Rodríguez nouvellement canonisé, exhorte à l'humilité, à l'amour des emplois les plus obscurs, à l'union avec Dieu dont la mortification des passions est la condition essentielle, dont les Exercices sont pour le jésuite la voie principale; S. Jean Berchmans est le modèle de la parfaite régularité dans la vie commune; S. Pierre Claver du zèle infatigable, dévoué, oublieux de soi, obéissant, accomplissant de grandes choses dans le cadre des règles; en 1892, c'est le mépris du

---

21 Decr., 44, *ibid.*, p. 495.

22 Ces différentes lettres du P. Beckx, dans *Epist. Praep. Gen.*, III, 38-297; dans SMV. I, 1218-1224, ses divers écrits, entre autres un mois de Marie (Vienne, 1838), souvent réimprimé.

23 Né en Suisse en 1819, novice en 1838, achève sa théologie aux États-Unis, appliqué aux missions en Allemagne, provincial puis assistant, vicaire-général en 1883, général en 1887, meurt à Fiesole en 1892; A. BAUMGARTNER, dans Stimmen aus Maria Laach, t. 42 (1892), 241-265; SMV. VIII, 1636-1638.

monde et de ses maximes que remet sous les yeux le centenaire de Louis de Gonzague [24].

Cette lutte énergique pour conserver dans leur intégrité au milieu de notre civilisation actuelle et de ses dangers, l'esprit religieux et la régularité, le P. Louis Martín [25] la continua, en particulier dans sa remarquable lettre du 4 octobre 1896 « sur certains dangers à éviter de notre temps », deux principalement: la légèreté d'esprit, entraînant la superficialité dans les études, la dissipation de la vie intérieure, substituant lectures et occupations faciles à la réflexion profonde et au vrai sérieux de la vie religieuse; l'amour effréné de la liberté et de l'indépendance, faisant perdre le sens intime de l'obéissance et de l'humilité, manque d'humilité qui deviendrait d'autant plus dangereux qu'il prendrait la forme d'un amour mal entendu pour la Compagnie, nous faisant rechercher sa gloire comme une fin [26].

Le P. François-Xavier Wernz [27], en canoniste qu'il était, a préféré les instructions précises aux grandes lettres d'exhortation spirituelle: parmi ces nombreuses instructions envoyées par lui, doivent être surtout mentionnées ici celle de 1910 sur la manière de faire le Troisième an de probation, complétant et adaptant l'ordonnance d'Aquaviva sur le même sujet; celle, de 1910 aussi, sur la manière de faire la demi-heure quotidienne de considération prescrite aux supérieurs, comme encore les nouvelles règles publiées en 1907 et 1910 pour les Congrégations de la Sainte Vierge et celles de la Bonne Mort [28].

---

24 Ces lettres dans *Epist. Praep. Gener.*, IV, p. 1-267; Smv., VIII, 1636-1638.

25 Né en 1846 dans la province de Burgos, novice en 1864 à Loyola, professeur et recteur à Salamanque, provincial, élu général à Loyola en 1892, mort à Rome en 1906. — A. Pérez dans Razón y Fe, t. 15 (1906), p. 141-156; 279-292; ses lettres dans *Epist. Praep. Gener.*, IV, p. 268-341; J. Chandlery, *The V. R. F. Luis Martin,* Roehampton, 1911.

26 A noter aussi de lui une courte lettre du Ier mars 1900, sur la manière de donner les Exercices, où il reprend les conseils de Roothaan sur l'étude du livre même de S. Ignace.

27 Né dans le Würtemberg en 1842, jésuite en 1857, professeur de Droit Canon à l'Université Grégorienne de 1882 à 1906, élu le 8 septembre 1906, mort le 19 août 1914; cf. F. Ehrle dans Stimmen der Zeit, t. 90 (1916), p. 340-354; P. Tacchi Venturi dans Civiltà Cattolica (1914), vol. III, p. 605-611; [G. Oesterle, *In piam Francisci Wernz memoriam,* dans Gregorianum, t. 24 (1943), p. 9-22].

28 Acta Romana Soc. Iesu, (1910), p. 21-30; 82-88; (1907), p. 43-58; (1910), p. 93.

Pendant cette même époque les Congrégations générales n'ont guère fait de décrets sanctionnant des dispositions nouvelles qui intéressent directement la vie spirituelle: comme les précédentes, elles se sont bornées à urger la pleine exécution des prescriptions déjà existantes en cette matière. A noter cependant en 1883, le décret qui écarte une demande de modification de la règle 34 du Recteur défendant à celui-ci de permettre aux scolastiques la Communion plus fréquente que tous les huit jours: on était alors en plein dans la campagne menée par les apôtres de la communion quotidienne, et la Congrégation préféra attendre les directives du S. Siège, qui vinrent, en effet, avec le décret de Pie X, et à l'esprit desquelles la Congrégation de 1906 s'empressera de conformer pleinement les diverses règles [29]. En 1883 encore, le décret 46 acceptait solennellement la mission de propager le culte du Sacré-Cœur, transmise à la Compagnie par Marguerite-Marie Alacoque, qui venait d'être béatifiée en 1864 [30]. En 1892, le décret 20, pour maintenir le véritable esprit religieux, attire l'attention sur les défauts commis dans les conversations, sur l'observation de la clôture religieuse, sur le soin particulier à avoir de la vie spirituelle des jeunes religieux et des frères coadjuteurs ... [31]. Avec les Congrégations de 1915 et de 1923, on arrive à la préparation et à la réalisation du travail de codification des textes législatifs de la Compagnie et de leur adaptation au nouveau Code de droit canon, travail complété par la publication en 1924 d'un *Epitome Instituti* officiel [32], réunissant, avec ces textes codifiés, les dispositions du droit

---

[29] Congr. XXIII, decr. 37; en fait à ce moment là, compte tenu des communions qui venaient s'ajouter à celle du dimanche pour les fêtes, en particulier des saints et bienheureux jésuites, et pour d'autres occasions, les scolastiques communiaient pratiquement en moyenne de deux à trois fois par semaine; en 1906, Congr. XXV, decr. 10.

[30] Congr. XXIII, decr. 46, *Instit.* II.

[31] Congr. XXIV, decr. 20.

[32] *Epitome Instituti Societatis Iesu,* Rome, 1924; d'autres *Epitome* avaient été imprimés auparavant, en particulier à Rome en 1689 et une dernière fois en 1882, mais ils n'avaient jamais eu la forme d'un code comme celui-ci. [Notons d'ailleurs que les prescriptions du nouvel *Epitome* n'ont pas de valeur juridique indépendante de celle des sources dont elles sont prises; l'ouvrage *rapporte* d'une manière autorisée le droit de la Compagnie, mais ne le constitue pas. Toutefois des mesures que les PP. Généraux y feraient insérer auraient la valeur d'une de leurs ordonnances.] L'*Epitome* étant avant tout un code pratique, le P. général Ledóchowski tint à y joindre, dans les nouvelles rééditions (1943), le texte

commun des religieux et les ordonnances réglant la pratique des uns et des autres, et par l'édition en 1932 d'un texte revu et adapté des diverses règles, soit communes, soit particulières aux différents emplois et situations. Ni codification, ni ordonnances ou règles n'ont apporté en matière de vie intérieure, aucune modification de quelque importance aux dispositions antérieures: elles ont confirmé celles-ci, en particulier pour les exercices de piété et l'heure quotidienne d'oraison, comme pour la pratique du compte de conscience, spécialement approuvée par le Saint-Siège en ce qui pouvait en elle s'écarter des prescriptions communes du droit. Mais si ces textes n'apportent rien de nouveau, ils ont l'avantage de présenter sous une forme ramassée et concrète les principes pratiques qui dominent la vie spirituelle des jésuites et l'esprit intérieur dans lequel ils doivent exercer leurs divers emplois et s'appliquer à leurs divers ministères; les différentes règles en particulier contiennent à ce point de vue une foule de précieuses indications.

Les résultats: quelques indices

A ces efforts constants des supérieurs de la Compagnie pendant le XIXe siècle pour établir, maintenir et développer esprit intérieur et régularité, comment a-t-il été répondu? Autant et plus que pour les périodes précédentes, il est difficile pour des temps si rapprochés et où manque le recul nécessaire à une juste appréciation des faits, de donner une réponse quelque peu précise touchant le niveau et les tendances de la vie spirituelle chez l'ensemble des jésuites depuis le rétablissement. Tout ce qu'il est possible de faire ici, c'est de souligner quelques faits certains, de signaler quelques noms plus caractéristiques, représentatifs au moins de ce que la Compagnie s'accorde à regarder comme le meilleur en elle et le plus conforme à ses aspirations profondes en fait de vie intérieure.

Le premier fait qui frappe le regard quand on étudie cette période, est l'accroissement numérique continu et rapide de l'ordre reconstitué: parti d'environ 600 membres entre an-

---

complet des *Constitutions*, qui en restent l'esprit.] — *Regulae Societatis Iesu*, editio nova, recognita prima post Congregationem gen. XXVII, Rome, 1932.

ciens et nouveaux en 1814, il dépassait 5.000 à la mort de Roothaan en 1853; 11.000, avec 23 provinces, lorsque, en 1883 Beckx passait le gouvernement à Anderledy; à la mort de celui-ci, en 1892, le nombre des provinces n'avait pas changé, mais le total des jésuites dépassait 13.000; en 1906, le P. Martín laissait 15.500 religieux qui, en 1915 étaient 17.000 et en 1936 ont dépassé 25.000 [33]. Évidemment ces statistiques brutales demandent à être interprétées pour pouvoir fournir une indication sérieuse sur la vitalité spirituelle d'un ordre: le nombre n'est pas tout et peut même, maint exemple historique est là pour le prouver, constituer un grave danger pour la ferveur d'une famille religieuse; S. Ignace tout le premier a mis en garde avec insistance contre la tentation de recevoir une *turba,* une foule sans valeur, mal formée et mal assimilée [34]. En outre l'extension numérique a été, en grande part, fonction d'une extension géographique, des provinces entières étant constituées, en Amérique par exemple, là où, il y a cinquante ou soixante ans, n'existaient que quelques individus. Enfin, si le développement général apparaît comme vraiment continu, des fluctuations sensibles se manifestent dans le détail de la vie des diverses provinces, dont plus d'une a passé, et passe encore, par des crises de recrutement plus ou moins accentuées. Toutefois, puisque c'est précisément de la masse, de l'ensemble, qu'il s'agit ici, il semble difficile d'échapper à la conclusion qu'un semblable développement, malgré les expulsions et dispersions ayant frappé récemment encore nombre de provinces parmi les plus solidement établies, en Espagne, par exemple, qu'un tel développement suppose une force de sève et de vie religieuse d'un niveau vraiment notable.

D'autant plus, et c'est le second fait, que l'extension locale par des fondations nouvelles répond non à un besoin intérieur de s'étendre pour occuper une surabondance de recrutement, mais à des appels aussi continuels que pressants venant du dehors: depuis le rétablissement un des grands soucis des supérieurs n'a jamais cessé d'être celui de pouvoir,

---

[33] Voir dans l'Archivum Historicum Soc. Iesu, t. 2 (1933) p. 88-92, la statistique détaillée par le P. I. Azzolini du nombre des jésuites de 1814 à 1932. [En 1949, les chiffres sont de 29.700 religieux et 15.000 prêtres.]

[34] *Constitutiones Soc. Iesu,* VIII, c. 1, n. 2 et X, n. 7, et souvent dans ses lettres.

sans offenser personne, refuser nombre de fondations demandées, afin de ne pas compromettre en les acceptant la formation et la vie spirituelle de leurs religieux. Une telle multitude d'appels venant des milieux catholiques les plus divers, un peu dans tous les pays, suppose bien, elle aussi, autre chose qu'une vie religieuse languissante: les hommes peuvent s'illusionner un moment sur la valeur des apôtres dont ils invoquent la collaboration, ils ne le peuvent pas indéfiniment.

Troisième fait: le développement de l'esprit missionnaire et de la participation effective au travail apostolique dans les pays infidèles. Ici sans doute la Compagnie ne fait que participer au mouvement général de l'Église depuis le milieu du XIXe siècle, mouvement accentué encore sous l'action des derniers papes, de Pie XI en particulier, mais elle y participe largement et si le nombre total de ses membres n'a cessé de s'élever, on constate en même temps que dans ce nombre croissant la proportion des religieux effectivement appliqués aux missions ne cesse elle-même de croître: pour ne parler que des dernières années, où les statistiques distinguent avec plus de précision les missions proprement dites parmi les infidèles, nous voyons la proportion des jésuites présents dans ces missions passer de 10 % de l'effectif total en 1919, à 11,4 % en 1925, à 11,7 % en 1929, à 12,7 % en 1934 et à 14,8 % en 1940: tandis que le nombre total dans ces vingt ans devenait une fois et demie plus grand, le nombre des jésuites missionnaires pendant le même temps a plus que doublé [35]. Et non moins nombreux qu'autrefois sont les religieux qui, bien que s'étant offerts, et instamment, pour ces missions, ont été maintenus par l'obéissance dans les ministères spirituels d'Europe ou d'Amérique.

Quatrième fait: la place occupée dans la vie des jésuites du XIXe siècle par le ministère de la confession et de la direction des âmes. Il ne s'agit évidemment pas ici du légendaire jésuite, directeur à la mode pour dévotes élégantes, objet de faciles railleries dont Pascal a laissé l'immortel exemple; je veux parler de l'obscur et pénible apostolat des inter-

---

[35] Chiffres résultants des statistiques annuelles publiées à la fin des catalogues de chaque province. Sur l'œuvre missionnaire de la nouvelle Compagnie, voir surtout B. ARENS, *Jesuitenorden und Weltmission*, Ratisbonne, 1937, et A. BROU, *Cent ans de missions, (1815-1934). Les jésuites missionnaires au XIXe et au XXe siècle*. Paris 1935.

minables heures de confessionnal, passées à entendre surtout de pauvres gens, des âmes très humbles de condition le plus souvent, mais cherchant une vie plus chrétienne. Il est certain que ce ministère a tenu, pendant tout le XIXe siècle et depuis, une place considérable, à côté d'autres plus voyants, dans la vie d'un grand nombre de jésuites parfois très connus, qu'il a même absorbé la vie presque entière de pas mal d'autres très inconnus, passant la majeure partie de leurs journées à leur confessionnal, soit dans les églises de la Compagnie, soit dans des églises paroissiales, arrivant à entendre jusqu'à plus de 30.000 confessions par an. Or, pour quiconque a un peu la pratique d'un tel ministère, il est certain qu'un dévouement de ce genre continué inlassablement pendant des années, une pareille attraction exercée sur les âmes, supposent et une vie intérieure intense, et une abnégation peu commune.

Autobiographies et biographies

Pour pénétrer un peu plus intimement dans l'âme de quelques-uns au moins de ces jésuites, nous avons pour un certain nombre des journaux spirituels ou des notes personnelles publiées après leur mort. Évidemment il faut être fort prudent dans l'utilisation de tels documents: pour certains du moins nous avons la contre-épreuve d'une vie extérieure très fervente, nous montrant que dans ces notes tout n'était pas simples velléités et vaines paroles. Nous avons déjà rencontré les écrits spirituels du P. Roothaan récemment édités dans ses *Opera spiritualia*. Du P. Pierre Olivaint [36], massacré à Paris en 1871 par les insurgés de la Commune, on a un *Journal de ses retraites annuelles* publié par le P. Clair peu après sa mort (Paris, 1872, 2 volumes): notes où paraît à chaque page la générosité de cette âme riche et forte à lutter contre elle-même, à ne rien refuser à Dieu; très intéressantes aussi par le fait que, comme Roothaan, Olivaint fit continuellement ses retraites dans le cadre des Exercices de S. Ignace, du Fondement à la Contemplation pour l'amour de Dieu revenant régulièrement chaque année, et que cependant, sans faire violence aux textes, l'éditeur a pu donner à chacune de ces

---

[36] 1816-1845†1871 ancien élève de l'École Normale supérieure de Paris; sa *Vie* par le P. Ch. Clair, Paris, 1878; de lui encore *Conseils aux jeunes gens*, Paris, 1880, édités eux aussi par le P. Clair.

retraites un titre spécial répondant à la tonalité, à la nuance particulière de chacune d'elles; exemple notable des adaptations auxquelles peut se prêter sans effort ce cadre des Exercices. On a publié aussi les notes de Grande retraite de 30 jours et le *Journal spirituel* du P. Ambroise Matignon [37] qui fut le compagnon, puis le successeur du P. Olivaint comme supérieur de la résidence de Paris: la retraite, faite sous la direction du P. Fouillot, tout comme le *Journal*, sont beaucoup moins personnels et vigoureux que les notes du P. Olivaint, le P. Matignon, directeur éminent, n'ayant pas le tempérament original et fort du P. Olivaint; jointes cependant aux notes des retraites données aux autres, ces confidences restent intéressantes comme exemple des pensées intérieures d'un jésuite très fervent, mais plus proche de la voie commune.

Très personnel au contraire est le *Mémorial* du P. Jean Lyonnard [38], que nous retrouverons parmi les écrivains spirituels: contemplatif favorisé, semble-t-il, de grâces peu communes, ce sont en grande partie ses expériences personnelles qu'il traduira dans son *Apostolat de la souffrance*. Ame douloureuse elle aussi, durement éprouvée par Dieu, ardemment contemplative au milieu du dévouement de chaque jour, plus équilibrée que la précédente dans un total abandon au bon plaisir divin, celle du P. Alexis Hanrion [39] revit dans le *Journal* qui nous permet d'en suivre l'ascension de 1902 à sa mort en 1919: ici nous pouvons pénétrer pleinement dans l'intérieur d'un jeune jésuite qui, à travers une vie sans éclat extérieur, ressort de ces notes toutes simples comme singulièrement riche de sève surnaturelle. Intérieur qu'il est intéressant de comparer avec celui, très riche aussi, bien que fort différent, de l'homme qui fut son directeur le plus in-

---

[37] 1824-1845 † Paris 1913: *Exercices spirituels de S. Ignace; commentaire suivi d'une retraite de 30 jours*, Saint-Germain, 1920; *Journal spirituel (1860-1901)*, publié avec une notice biographique par le P. C. Renard, Paris, 1921; cf. Y. de la Brière dans Études, t. 135 (1913), p. 145-169.

[38] 1819-1839†1887: R. Plus, *Le P. Lyonnard d'après son Mémorial*, Toulouse, 1936. — Un autre jésuite contemplatif dont les notes sont abondamment reproduites dans sa vie anonyme est le P. Étienne Rabussier (Paris, 1913), né en 1831, jésuite en 1851, mort à Poitiers en 1897; cf. aussi notes de lui dans RAM., t. 8 (1927), p. 282-299.

[39] 1880-1897†1919: A. Hanrion, *Journal spirituel*, Toulouse, 1928; à compléter par la notice du P. P. Doncœur, *Le bon plaisir de Dieu dans une âme, le P. A. H.* Toulouse, 1922.

fluent, le P. Germain Foch [40], dont on a imprimé un *Programme de vie* progressivement complété et remanié, qui permet de suivre le travail profond de la grâce dans cette généreuse et ardente nature.

Le P. Guillaume Eberschweiler [41], comme le P. Foch, fut toute sa vie appliqué au ministère de la direction spirituelle, en particulier auprès des jeunes jésuites: dans la vie de ce contemplatif sont insérés très largement des extraits de ses notes qui font le prix principal de cette biographie extérieurement toute unie; on peut ainsi reconstituer tout le développement de cette âme, à travers la courageuse préparation ascétique des premières années et les dons infus dont elle fut comblée à partir de 1870, l'année de son troisième an.

En 1882-1886, parurent à Londres quatre volumes de *Memoirs of Father Law*: Auguste Henry Law [42], né en 1833, était fils d'un ministre anglican, ancien officier, qui, entraîné par l'exemple de Manning, se convertit au catholicisme en 1851; le fils, officier lui aussi, se convertit à son tour en 1852 et deux ans après entra au noviciat des jésuites; il mourut en 1880 dans la mission du Zambèze dont il était un des fondateurs. Ce fut son père qui publia ses notes spirituelles, en même temps que la correspondance échangée entre eux; les lettres y alternent avec les extraits du journal; particulièrement émouvante est la dernière partie de ce journal (III, p. 154-196), nous permettant de vivre avec lui les derniers mois de sa dure existence de missionnaire jusqu'à la veille du jour où il mourut épuisé par les souffrances et les privations.

Converti lui aussi, le P. John Morris, né dans l'Inde en 1826, catholique en 1846, prêtre en 1849, secrétaire de Wiseman, puis de Manning, entre au noviciat en 1867 et meurt en chaire à Wimbledon en 1893; ses *Journals kept during*

---

[40] 1854-1872 † Paris, 1929; *Programme de vie*, dans RAM. 12 (1931), p. 257-348; *Vie* par R. de Sinéty, Toulouse, 1932; de lui ont été édités quelques petits volumes d'une spiritualité très entraînante et très personnelle: *la Vie intérieure* (Bruxelles, 1914, rééd. Toulouse, 1929); *Paix et joie*, Toulouse, 1924; *L'amour de la croix*, 1925; *L'holocauste*, 1929; *Ma vie en Dieu* (retraite), 1932.

[41] 1837-1858 † Exaeten, 1921; *Leben*... par le P. W. Sierp, Fribourg Br., 1928; K. Wild, *Die mystischen Gebetsgnaden im Leben des P. W. E.*, ZAM., t. 6 (1931) p. 310-333; cf. W. Bertrams, *ibid.*, t. 12 (1937) p. 62-71.

[42] Cf. Gillow, *Biographical Diction. of Engl. Catholics*, IV, 152-157; *Vie* par le P. E. Schreiber, Londres 1893.

times of retreat, publiés par le P. J. H. Pollen (Londres, 1894), nous permettent un regard sur sa vie intérieure depuis sa retraite de noviciat en 1867 jusqu'à celle de 1893, quelques mois avant sa mort subite. Entré dans la Compagnie à quarante ans, déjà prêtre et très formé par l'intimité avec deux hommes comme les archevêques dont il fut le secrétaire et l'ami, il s'attache cependant de fort près aux Exercices, sans l'ombre de littéralisme, mais en prenant fidèlement le fond essentiel [43].

Pour le P. William Doyle [44], les très nombreuses notes spirituelles laissées par lui ont été encadrées dans le récit de sa vie; et avec raison, car seul le rapprochement de cette vie intérieure si extraordinaire avec les journées d'héroïque dévouement apostolique qu'elle soutenait peut permettre de la juger à sa vraie valeur et de voir dans ces notes tout autre chose que des illusions ou des imaginations; ce qui n'empêche du reste pas que certains des problèmes soulevés par elles semblent peu susceptibles d'une solution nette et satisfaisante, en particulier celui de ses innombrables aspirations.

A côté de ces documents autobiographiques, et de ceux qu'on pourrait y ajouter [45], il faudrait placer les biographies ou simples notices de jésuites parues si nombreuses depuis

[43] Cf. GILLOW, *loc. cit.*, V, 122-130; Vie et lettres publiées par le P. Pollen, Londres 1896. — Un autre jésuite converti, le P. Louis von Hammerstein (1832, catholique en 1855, jésuite en 1859, mort à Trèves en 1905) a publié en 1885 ses *Erinnerungen eines alten Lutheraners.*

[44] Né à Dublin en 1873, entré en 1891, aumônier d'un régiment irlandais et tué près d'Ypres en 1917; sa *Vie* par A. O'RAHILLY, Londres, 1920 (édition revue et augmentée en 1925), a été plusieurs fois rééditée et traduite. Le P. L. de GRANDMAISON (RAM., 2 [1920], p. 128-146) a examiné les problèmes soulevés par les extraordinaires mortifications du P. D., et surtout par ses aspirations multipliées jusqu'à atteindre 100 000 par jour et constituant pour lui le plus coûteux des sacrifices offerts à Dieu. — Un autre cas d'aumônier militaire, dans des voies moins étranges, mais avec non moins d'héroïques fidélité et charité, est celui du P. Louis Lenoir (1879-1897 † tué en Macédoine le 9 mai 1917), cf. sa *Vie* par G. GUITTON, Paris, 1922.

[45] Par exemple, la *Vie du P. Léonce de Grandmaison,* écrite par le P. J. LEBRETON, Paris, 1932, est extrêmement riche de citations empruntées aux notes spirituelles et aux lettres du Père: on y voit ce que peut être la vie intérieure d'une âme pleinement fidèle à l'esprit de S. Ignace, en même temps que largement sympathique à tous les courants spirituels catholiques si divers qu'ils puissent être. — Voir encore le journal spirituel du P. Pierre Bouscaren (1889-1908†1927), édité avec une collection

le rétablissement en 1814, certaines sans grande valeur pour nous faire pénétrer dans la vie intérieure réelle de leurs héros, d'autres, et nombreuses, nous en donnant au contraire une idée concrète assez précise. Il ne saurait être question de tenter ici une énumération un peu complète de ces biographies et notices : il suffira d'en signaler un certain nombre qui, en des situations et des pays divers, chez des âmes de caractère fort différent, permettent d'entrevoir suffisamment ce qu'a été la vie intérieure des meilleurs parmi les jésuites du XIXe siècle et des débuts du XXe; des meilleurs, car il est bien clair que, s'il y a des âmes d'une sainteté aussi haute que cachée dont personne ne songe à écrire la vie, ceux pour qui on le fait, ceux surtout qui seront énumérés, représentent cependant dans l'ensemble une élite certainement au-dessus de la moyenne. Toutefois, si on se tromperait en jugeant tous les jésuites d'après eux, ils peuvent du moins nous faire connaître la direction et les caractéristiques principales de la vie spirituelle de l'ordre qui les tient comme représentatifs de son véritable esprit et de son idéal.

La vie du P. Louis Solari [46] rappelle par plus d'un côté celle de Bernard de Hoyos : apôtre comme lui de la dévotion au Sacré-Cœur, il meurt comme lui peu après son ordination sacerdotale, comparé comme lui encore à S. Louis de Gonzague qu'il avait pris pour modèle. Le P. Paul Capelloni [47] au contraire, devenu à trente-huit ans, en 1814, un des premiers novices de S. André du Quirinal, avait déjà travaillé au Gesù avec les anciens jésuites, et fut de 1821 à sa mort en 1857, l'apôtre de Naples comme S. François de Geronimo dont il renouvelait les travaux. C'est surtout à la Sardaigne que consacra son activité de missionnaire le P. Frédéric Marie Tornielli [48], tandis que son contemporain le P. Louis Rica-

---

de lettres par le P. W. HORNSBY, New York, 1935, belle figure de jeune prêtre, intéressante à comparer avec celle du P. A. Hanrion. — Dans un genre à part l'autobiographie du jésuite romancier Francis FINN (1859-1879†1929) éditée par le P. D. A. LORD, *The Story of his Life told by Himself*, New York 1929.

[46] Né en 1795, novice après deux ans de lutte en 1817, prêtre en 1824, meurt à Bénévent en 1829; *Memorie sulla vita del Servo di Dio P. Luigi M. Solari*, Gênes, 1892.

[47] F. CANGER, *Vita del S. di Dio P. Paolo Capelloni*, Naples, 1889.

[48] 1799-1818†1876; A. M. CENTURIONE, *Vita del P. Federico M. Tornielli*, Turin, 1880.

soli [49] se consacrait principalement aux œuvres de Florence. C'est à Rome que donnèrent le meilleur de leur activité le P. Tito Facchini [50], infatigable missionnaire et directeur de l'oratoire du Caravita, et le P. Hugues Molza [51], recteur du Collège Romain, instructeur du Troisième an, employé surtout au gouvernement de ses frères et à la direction des âmes. A la génération suivante, c'est aux mêmes fonctions de supérieur et de maître spirituel des jeunes jésuites que fut consacrée toute la vie du P. Richard Friedl [52], modèle de saint et prudent directeur, faisant accepter avec une exquise bonté les austérités de la vie religieuse sans chercher à les diminuer par faiblesse; sa tradition sera continuée par ses successeurs à Florence, le P. Auguste Spinetti [53] et le P. Joachim Alberti [54]. Le P. Fernand Rosati [55], entré dans la Compagnie déjà prêtre, n'y travaille que quelques années, comme professeur et père spirituel, durement éprouvé par la maladie; courte aussi et très généreuse, la vie religieuse de Pierre Rocca [56], entré au noviciat à vingt-six ans, après de brillantes études universitaires, et mort au bout de quelques années dans un humble ministère paroissial de campagne.

---

49 1801-1825†1876; P. Galletti, *Memorie storiche intorno al P. Luigi Ricasoli,* Prato, 1901.

50 1812-1829†1852; E. Cimatti, *Vita del P. Tito Facchini,* Modène, 1856.

51 1821-1840†1891; P. Galletti, *Memorie storiche intorno al P. Ugo Molza,* Rome, 1912. — Parmi les vies de jésuites italiens, une place à part doit être faite, bien qu'il ait vécu à peine trois ans dans la Compagnie, à celle du P. Charles Odescalchi, né en 1786, cardinal en 1823, archevêque de Ferrare, puis Vicaire de Rome, il cherche depuis 1814 à devenir jésuite, mais c'est seulement en 1838 que Grégoire XVI l'autorise enfin à renoncer au Cardinalat et à entrer au noviciat de Vérone; il meurt peu après à Modène en 1841; la meilleure vie est celle du P. Pirri, Rome, 1935.

52 Né à Spalato en 1847, novice en 1862; maître des novices, supérieur et provincial, puis instructeur du 3e an à Florence, de 1887 à sa mort en 1917; G. Cassiani-Ingoni, *Vita del P. Riccardo Friedl,* Vicence, 1927.

53 1855-1871†1937; L. Tognetti, *Un maestro di anime, P. Augusto Spinetti,* Florence 1939.

54 1869-1889†1940; G. Cassiani-Ingoni, *P. Gioacchino Alberti,* Padoue, 1940.

55 1861-1895†1909; G. Celi, *Memorie biographiche del P. F. Rosati,* Rome, 1916.

56 1881-1907†1918; G. Montabone, *P. Pietro Rocca,* Turin, 1926.

« Consolateur du Cœur de Jésus », le P. Magin Ginesta [57] fut avant tout un maître de vie spirituelle comme maître des novices et supérieur dans la province d'Aragon, ainsi que le P. Jean Granero [58], lui aussi supérieur, provincial et visiteur. Le P. François de Paule Tarín [59] renouvelle les exploits les plus extraordinaires des grands missionnaires: tuberculeux lui-même et apôtre des tuberculeux, menant avec cela une vie d'austérités effrayantes, déconcertantes, où l'on touche le surnaturel à chaque pas. Autres grands missionnaires furent, avec le P. Joseph Mach, dont nous parlerons plus loin, le P. Jean Conde [60] et le P. Tiburce Arnaiz [61]; ce dernier, entré prêtre dans la Compagnie, fut aussi un catéchiste infatigable; le P. Joseph-Marie Rubio [62] fut surtout, en même temps que directeur spirituel, grand promoteur de la dévotion au Sacré-Cœur et à l'Eucharistie sous les formes de la *Garde d'honneur* et de l'œuvre originale des *Marías*. Nous rencontrerons plus loin le P. Louis-Ignace Fiter, dont l'action s'identifie avec la direction de la Congrégation mariale de Barcelone. Le P. Charles Ferrís fonda et dirigea, en Espagne même, la léproserie de Fontilles, restée un des joyaux de la Province d'Aragon. Belle vie de jésuite artiste est celle du P. Victorien Salmón [63], sculpteur de talent en même temps que saint religieux; vie courte, dont la générosité transparaît dans de nombreuses notes et lettres, celle du scolastique Joachim de Dal-

---

57 1851-1875 † Gandie, 1920; J. Mundó, *Vida...*, Barcelone, 1923. — Dans Frias, I, p. 482-497, on trouvera une série de figures des premiers jésuites espagnols après 1814.

58 1848-1867 † 1917: A. Risco, *El P. J. Granero*, Madrid, 1919.

59 Né en 1847 dans la province de Valence, jésuite en 1873, mort à Séville en 1910; sa cause de béatification a été introduite à Rome en 1935: A. Risco, *El P. F. de P. Tarín*, Madrid, 1921; résumé très vivant en français par le P. J. Dissard, Toulouse, 1928.

60 1848-1869†1899; I. Santos, *Vida del P. J. Conde*, Tuy, 1902.

61 1865-1902†1926; C. Bayle, *El P. T. Arnaiz*, Burgos, 1939; p. 269-280, liste de ses ministères de 1916 à 1925, d'après ses notes.

62 1864-1906†1929; C. Eguia Ruiz, *El P. J. M. Rubio*, Madrid, 1930; p. 182-202, détails sur l'œuvre des *Marías*, femmes pieuses se consacrant à N. S. dans l'Eucharistie pour lui tenir compagnie au tabernacle et pourvoir à ses nécessités selon l'exemple des Maries de l'Évangile. — [C. M. Staehlin, *Vida del Siervo de Dios P. J. M. Rubio Peralta*, Madrid 1948].

63 1839-1863†1910; J. Saj [J. Alarcón], *Un escultor singular* (*Victoriano Salmón*), Bilbao, 1923.

mases[64]. Né et ordonné prêtre en Espagne, le P. Hilaire Fernández[65] passe au Chili où il exerce un fructueux apostolat social, entre dans la Compagnie à cinquante-quatre ans, travaille encore pendant plus de dix ans en Argentine et meurt à Córdoba en 1912. C'est aux Philippines que plus de quarante ans exerce un apostolat du même genre le P. Pierre Torrá[66].

Le P. Achille Guidée[67] publia, de 1854 à 1864, une série de vies et de notices sur plusieurs des premiers jésuites français après le rétablissement, très précieuses par la foule de détails concrets qu'elles donnent sur la vie intime de la Compagnie à cette époque. A la génération suivante, une belle âme de jésuite est celle de Xavier de Ravignan[68], très vivant dans le livre du P. de Ponlevoy[69], avec sa générosité, son calme courage au milieu de dures épreuves intérieures, son rayonnement surnaturel impressionnant; autre caractéristique figure de jésuite, celle du P. Albéric de Foresta[70], fon-

---

64 1893-1908 † à Veruela, 1915: E. HERAS, *J. de Dalmases*, Barcelone, 1929.

65 1845-1899†1912: J. ISERN, *El R. P. H. Fernández*, Buenos Aires, 1915.

66 1845-1865†1910; J. M. CLOTET, *Noticias biogr. del P. P. Torrá*, Barcelone, 1925.

67 1792-1814 † à Amiens 1866: *Vie du P. Varin, suivie de notices sur quelques-uns de ses confrères*, Paris, 1854; *Vie du P. Sellier*, 1858; *Notices ... sur quelques membres de la Société du Sacré-Cœur et de la Compagnie de Jésus*, 2 vol., Paris, 1860; sur *le P. Renault*, 1864...; *Vie du P. Guidée* lui-même par F. GRANDIDIER, Amiens, 1867. Outre ces biographies, le P. Guidée composa un *Manuel des jeunes professeurs*, Avignon, 1834, et une série d'autres manuels: *Manuel de l'Ouvrier chrétien*, Paris, 1849; *du Soldat chrétien*, 1849; *du Marin chrétien*, 1851; *des Mères chrétiennes*, 1850; *du Laboureur chrétien*, 1851.

68 1795, jeune magistrat, devient jésuite en 1822†1858; sa *Vie*, 2 vol., Paris, 1860; outre ses Conférences de Notre-Dame, Ravignan a écrit son opuscule célèbre, *De l'existence et de l'Institut des jésuites*, Paris, 1844, où il formule magnifiquement l'esprit de la Compagnie; après sa mort on a imprimé de lui une *Dernière retraite aux Carmélites*, Paris, 1859; des *Entretiens spirituels*, 2 volumes, 1859-1863.

69 1812-1834†1874. C'est lui aussi qui publia en 1871 les *Actes de la captivité et de la mort des PP. Olivaint* ... massacrés pendant la Commune de Paris. Après sa mort, on a édité, Évreux, 1889, son *Commentaire sur les Exercices*, brillant et vivant, mais suivant plutôt largement le texte. — *Vie*, par le P. GABRIAC, Paris 1877.

70 1818-1837†1876, à Avignon; *Vie* par R. de CHAZOURNES, Paris, 1880; de lui, Poitiers, 1870, une notice sur l'*Œuvre des Écoles Apostoliques*, où il expose sa conception de cette œuvre; sur les Écoles Apos-

dateur des *Écoles apostoliques,* dont la largeur d'âme et de zèle se manifeste dans la formule adoptée par lui de préparer sans distinction des recrues à toutes les sociétés de missionnaires, quelles qu'elles soient, formule que l'évolution ultérieure de l'œuvre ne permit pas toujours de maintenir. Plus près de nous avec les vies déjà mentionnées du P. Lenoir et du P. de Grandmaison, on peut entre bien d'autres citer celles du P. Félix Volpette [71], apôtre des ouvriers de Saint-Étienne, celle du P. Henri Auffroy [72], juriste distingué à la généreuse et intense vie intérieure, celle du scolastique Jean Charles [73], âme déjà singulièrement mûre surnaturellement dans les courtes années de sa vie religieuse.

Plus connus et vraisemblablement destinés l'un et l'autre à être un jour honorés sur les autels (les deux causes ont été introduites à Rome en 1924 et 1937), sont deux instructeurs du Troisième an, le P. Paul Ginhac et le P. Adolphe Petit. Le premier [74], religieux d'une austérité personnelle impressionnante, tempérée seulement par une profonde charité surnaturelle, incarnant le don total de soi au service de Notre-Seigneur, revit bien dans la biographie écrite avec amour par son disciple et successeur, si différent de lui cependant, le P. Arthur Calvet, qui a publié aussi un choix de ses lettres de direction, où l'on voit cette forte spiritualité s'adapter à des âmes très diverses, plus peut-être qu'on ne l'eût cru a priori.

Tout autre est le P. Petit [75]: « semeur de joie », âme candide dans sa finesse native, le « saint » Père Petit a eu en

---

toliques dérivées de son action, très bonne vue d'ensemble dans B. Arens, *Jesuitenorden und Weltmission,* Ratisbonne, 1937, p. 57-63.

[71] 1856-1876†1922: L. Théolier, *L'homme noir chez les hommes noirs, le P. F. Volpette,* Paris, 1930; son œuvre principale a été celle des « jardins ouvriers ».

[72] 1873-1899†1915: L. Bouchon, *Le P. H. Auffroy,* Paris, 1922.

[73] 1902-1919†1922: J. Descostes, *La lumière intérieure, Jean Charles,* Paris, 1928.

[74] Né en 1824 dans les montagnes de la Lozère, jésuite en 1843; de 1855 à sa mort en 1895, maître des novices et instructeur; *Vie* par A. Calvet, Toulouse, 1901; *Lettres de Direction,* I, Roulers, 1913; le t. II imprimé en 1914 fut détruit au début de la guerre; des bonnes feuilles de ce tome, et du t. I, on a tiré un *Choix de lettres de Direction,* Toulouse, 1927; la grande édition a le notable avantage de donner en série les lettres adressées à une même âme.

[75] Né à Gand, 1822, novice en 1842, mort à Tronchiennes en 1914; *Vie* par E. Laveille, Louvain, 1927, rééditions en 1935 [et 1949], trad. dans

Belgique un rayonnement extérieur beaucoup plus considérable comme directeur, suscitateur d'œuvres multiples et surtout organisateur de retraites fermées pour les laïques: mais pour avoir été plus souriante, son action n'en a pas été moins profonde, en particulier sur les religieux et les prêtres formés par lui à la confiance généreuse et à l'abandon plein de foi.

Apôtre des étudiants de Louvain, le P. Désiré Libert [76] apparaît dans la biographie du P. Victor Van Tricht, différent peut-être du « saint classique », mais ne vivant que pour les âmes, âmes d'étudiants, âmes aussi des jeunes religieux au milieu desquels il mourra épuisé sur la route, en les conduisant au sanctuaire de N. D. de Montaigu, cher à S. Jean Berchmans.

La récente biographie du P. De Vroye [77] fera connaître une belle vie d'apostolat dans les collèges, terminée héroïquement dans la souffrance, tandis que celles des Pères Wolff [78] et Van de Kerckhove [79] nous rappellent les travaux de deux grands missionnaires en Hollande et en Flandre, aux débuts de la nouvelle Compagnie.

Deux vies de directeurs d'âmes sont celles du P. Adolphe de Doss [80] et du P. Maurice Meschler [81]; plus brèves, très

---

les principales langues; parmi ses publications, outre *Mon navire*, Lille, 1912, exposé familier de spiritualité, il faut signaler surtout son *Sacerdos rite institutus piis exercitationibus menstruae recollectionis*, 5 vol., Bruges, 1888-1898, et son *Templum spirituale sacerdotis*, 2 vol., Bruges, 1902-1907, ouvrages de solide spiritualité sacerdotale. [Voir maintenant le portrait tracé par le P. G. GUITTON, *Un charmeur. Le P. Petit*. Paris 1950].

76 1822-1840†1890; *Vie*, Namur, 1895; lui-même le P. Victor Van Tricht (1842-1862†1897), brillant conférencier, a abordé plus d'une fois, avec les questions de science et d'apologétique, des sujets touchant à la spiritualité: *le Bonheur* (1882); *la Vie chrétienne* (1886); *la Croix et le Calvaire* (1886).

77 1869-1886†1929: A. FORGET, *Le P. Eudore De Vroye*, Louvain, 1934.

78 Né dans le Luxembourg en 1779, jésuite en 1814, travaille en Hollande où il meurt en 1857; F. VAN HOECK, *Levensschets van den P. Matthias Wolff*, Nimègue, 1922.

79 1790-1814†1871: R. BUTAYE, *Leven van... Is. van de Kerckhove*, Gand, 1895; p. 385-395, intéressant tableau de ses ministères, année par année, de 1834 à 1851.

80 1825-1843†1886; vie par O. PFÜLF, Fribourg Br., 1900.

81 1830-1850†1912; vie par N. SCHEID, Fribourg Br., 1925; lui aussi, comme le P. de Doss, devra être mentionné de nouveau parmi les écrivains.

éprouvées, celles de Georges de Waldburg-Zeil [82] et d'Auguste Pfeifer [83]; plus originale celle de Bernard de Stolberg [84], ancien officier devenu prêtre, puis jésuite et missionnaire en Suède; toute proche de nous, non seulement par sa date, mais aussi par un sens très pénétrant des besoins actuels des âmes, celle du P. Pierre Lippert que nous retrouverons parmi les écrivains spirituels [85].

Le P. Martindale a fait revivre de manière très expressive les figures de plusieurs de ses confrères: le P. Richard Garrold [86], dont il publie d'intéressantes notes personnelles; le P. Charles Dominique Plater [87], avec son action à Oxford dans les milieux non-catholiques; le P. Bernard Vaughan [88], prestigieux conférencier devant les auditoires les plus cultivés et les plus distingués, apôtre des miséreux de la banlieue londonienne. De nombreux passages extraits des papiers intimes du P. James A. Cullen nous font pénétrer dans la vie intérieure de ce prêtre irlandais, entré à quarante ans dans la Compagnie après un ministère déjà fécond et qui devait y travailler pendant de longues années encore avec non moins de fruit [89].

Parmi les jésuites qui, venus d'Europe, contribuèrent à la fondation des provinces des États-Unis, citons le lorrain Joseph-Félix Barbelin [90] et le hollandais Arnold Damen [91]. A la génération suivante appartient l'infatigable ouvrier apostolique que fut le P. William Pardow [92]; c'est la vie de ces

---

[82] 1822-1840†1866; vie par J. MUNDWILER, Fribourg Br., 1906.

[83] 1877, prêtre en 1904, jésuite en 1913, † 1919: S. NACHBAUR, *In der Werkstatt Gottes ... P. August Pfeifer*, Fribourg Br., 1921.

[84] 1838, prêtre en 1868, jésuite en 1875, † 1925: J. SCHWETER CSSR., *Apostolisches Heldentum: B. Graf zu Stolberg-Stolberg*, Breslau, 1933.

[85] 1879-1899†1936: J. KREITMAIER, *Peter Lippert*, Fribourg Br., 1938; cf. aussi A. WURM, *P. Lippert zum Gedächtniss, Selbstzeugnisse und Erinnerungen*, Ratisbonne, 1938.

[86] 1874-1897†1920, converti en 1895: *Richard Phil. Garrold*, Londres, 1921.

[87] 1875-1894†1921: *Ch. Dom. Plater*, Londres, 1922.

[88] 1847-1866†1922: *B. Vaughan*, Londres, 1923; adaptation française, *Prédicateur de rois, apôtres des gueux, Notice sur P. V.*, Paris, 1930.

[89] 1841-1881†1921: L. MCKENNA, *Life and work of R. F. James A. Cullen*, Londres, 1924; cf. P. GANNON, *Father J. A. Cullen*, Dublin, 1940.

[90] 1808 (à Lunéville)-1831†1869, Philadelphie: E. DONNELLY, *A memoir of F. F. J. Barbelin*, Philadelphie, 1886.

[91] 1815-1837†1889: J. P. CONROY, *Arnold Damen*, New York, 1930.

[92] 1847-1864†1909: J. WARD, *W. Pardow*, New York, 1914.

provinces américaines déjà pleinement constituées que nous font connaître les vies du P. Richard Tierney [93], publiciste et directeur de la revue *America*, du P. Walter Drum [94], professeur à Woodstock, intéressante par les nombreux passages de lettres et de notes qui y sont cités, du P. A. I. McCormick, contenant elle aussi beaucoup de lettres à sa sœur religieuse [95], du jeune scolastique Francis Cullinan [96].

Du P. Michel Pro [97], ce n'est pas seulement l'héroïque apostolat couronné par une mort non moins héroïque que nous font connaître ses biographes, mais aussi sa vie intérieure profonde, source de cet héroïsme. De l'Amérique latine viennent encore les vies du P. Barthélemy Taddei [98], propagateur au Brésil de la dévotion au Sacré-Cœur et du P. Louis Gamero [99], employé la plus grande partie de sa longue vie à la formation et au gouvernement de ses frères en Colombie.

Parmi les vies de missionnaires les plus caractéristiques, il faut citer dans les débuts celles du légendaire apôtre des Indiens de l'Amérique du Nord, le P. Pierre De Smet [100], « la grande robe noire », et du P. Maximilien Ryłło [101], polonais, entré au noviciat à Rome, missionnaire en Syrie et en Afrique où il meurt à Karthoum en 1848. Dans l'Inde, ce sont les deux fondateurs de la mission du Chota-Nagpore, le P. Constantin Lievens et le P. Sylvain Grosjean [102]; au Maduré, les deux volumes consacrés par le P. Suau à Mgr Canoz et

---

93 1870-1892†1928: F. Talbot, *R. H. Tierney*, New York, 1930.

94 1870-1890†1921: J. Gorayeb, *The life and letters of F. W. Drum*, New York, 1928.

95 1883-1904†1919: D. McAstocker, *« Once upon a time », A. I. Mc Cormick*, Boston, 1924 - Voir aussi E. P. Spillane, *Life and letters of Henry Van Rensselaer*, New York, 1908 (1851-1878†1907)

96 1906-1925†1930: A. Barrett, *Captain of his soul: the life of Francis Cullinan*. S. Louis, 1931.

97 1891-1901 † Mexico 1927; voir surtout A. Dragon, *Le P. M. Pro*, Montréal, 2e éd., 1933; *Vie intime du P. Pro*, Montréal, 1940.

98 1837-1862†1913: A. Greve, *P. Bartolomeu Taddei*, Petropolis, 1939.

99 1841-1856†1928: D. Restrepo, *Luis Antonio Gamero*, Bogota, 1935.

100 1801-1821†1873: vies par E. Laveille, Liège, 1913; J. Kinzig, Fribourg Br. 1922, P. Donnelly, New York, 1934.

101 1802-1828†1848: vie en polonais par le P. M. Czerminski, 2 vol. Cracovie, 1911-1912.

102 Lievens, 1856-1878†1893: vies par V. Van Tricht, Namur, 1895; par A. Marlier, Louvain, 1929. — Grosjean, 1846-1864†1915; vie par H. Josson, Louvain, 1935.

au P. Delpech[103]. En Chine, les vies de Mgr Languillat et du P. Gonnet[104]; au Zambèze, celle du P. Schomberg Kerr, ancien officier de marine qui revit dans de nombreuses lettres[105]; à Madagascar, celles du P. Berthieu, massacré pour la foi et du P. Beyzim mort lépreux au service des lépreux[106]; au Congo, celie du P. Ivan de Pierpont[107], et aussi l'attachante biographie du scolastique Henri Beck qui ne fait que toucher la mission et meurt pendant le voyage de retour imposé par la maladie[108].

Nous terminerons cette liste très incomplète malgré sa longueur par quelques vies de frères coadjuteurs qui donnent une idée de ce que sont depuis le rétablissement les humbles émules de S. Alphonse Rodríguez: ainsi à Rome, la vie du Fr. Mancini, en Espagne les Fr. Garate et Alejaldre, en Allemagne celle du Fr. Stähler[109], aux missions du Zambèze puis du Congo, celle du Fr. De Sadeleer.

---

103 Mgr Canoz, 1805-1824†1888: Vie, par P. SUAU, Paris, 1891. — Victor Delpech, 1835-1859†1886: Vie, par le même, Toulouse, 1899.

104 Mgr Languillat, 1808 prêtre en 1831, jésuite en 1841; successivement Vicaire apostolique de Tche-Li et de Nankin, † 1878; vie par l'abbé PIERRE 2 vol., Belfort, 1892. - Joseph Gonnet, 1815-1840†1895; Vie par E. BECKER, Ho-Kien-Fou, 1900.

105 Henry Schomberg Kerr, fils de Lord Lothian, 1838-1867†1895; Vie par MAXWELL-SCOTT, Londres, 1901, avec nombreux extraits de ses lettres.

106 Jacques Berthieu, 1838-1873†1896; Vie par A. BOUDOU, Paris, 1935, cause introduite en 1940. - Jean Beyzim, polonais, 1850-1872†1912; Vie en polonais par M. CZERMINSKI, Cracovie, 1913, trad. française, Toulouse, 1931. - Morts aussi lépreux au service des lépreux le P. Théodore Peters, en Birmanie (1848-1878†1921), le P. Isidore Dupuy, à Madagascar (1851-1873†1912).

107 1879-1901†1937: L. WILMET, *Un broussard héroïque, le P. I. de P.*, Charleroi, 1939.

108 1874-1893†1897: PAUL PEETERS, *Henri Beck*, Bruges, 1898.

109 Jean Mancini, 1844-1877†1928: Vie par F. BORTONE, Rome, 1930; - François Garate, 1857-1874†1929: Vie par J. M. PÉREZ-ARREGUI, Bilbao, 1935; - Michel Alejaldre 1871-1893†1936: Vie par E. SEDÓ, Barcelone, 1936; - Martin Stähler, 1877-1901†1936: Vie par E. LÜCK, Hildesheim ,1937. - François De Sadeleer, 1844-1869†1922: Vie en flamand par E. VERWIMP, Louvain, 1924; trad. angl. Londres 1938; réduction française par le P. TROMONT, Louvain 1933.

ACTION SANCTIFICATRICE AU DEHORS: EXERCICES

Si l'on compare les habitudes de vie intérieure des chrétiens fervents d'aujourd'hui avec celles que l'on peut constater au XVIIe, ou au XVIIIe siècle, deux des différences principales qui frappent immédiatement, sont la pratique des retraites périodiques et celle de la communion fréquente ou quotidienne, auxquelles on peut ajouter aussi la place très large faite à la prière apostolique.

Après avoir jeté un coup d'œil sur la vie spirituelle des jésuites de la Compagnie restaurée, nous pouvons commencer à étudier leur rayonnement spirituel au dehors en examinant quelle part ils ont eue dans ces développements de la piété catholique, au XIXe siècle.

La pratique des retraites périodiques, tous les ans, ou tous les deux ou trois ans, n'est pas chose nouvelle: nous l'avons trouvée chez S. Charles Borromée; elle fut rendue obligatoire pour les jésuites en 1608; beaucoup parmi les retraitants reçus dans les maisons de retraites fermées de Bretagne et d'ailleurs, étaient en fait habitués à faire de temps en temps une retraite; les nombreuses *Retraites* publiées par des jésuites et par d'autres au XVIIe et XVIIIe siècles témoignent de la diffusion de cette pratique. Ce qui est nouveau au XIXe, c'est sa généralisation, non seulement dans les ordres religieux, mais parmi les prêtres séculiers et parmi les laïques pieux; pour les religieux et les prêtres, l'obligation, déjà inscrite dans nombre de Constitutions ou de statuts, deviendra avec le Code, en 1917, loi générale de l'Église.

Les jésuites avaient eu, avant la suppression, une large part au mouvement qui préparait cette généralisation. A peine rétablis, ils deviennent grands donneurs de retraites religieuses et sacerdotales, et ce sera même avant tout sous cette forme que s'exercera leur action sanctificatrice dans ces milieux: ce fut, par exemple, le grand apostolat du P. Pierre Chaignon [110] qui prêcha plus de trois cents retraites sacerdotales et dont les œuvres imprimées ne font que prolonger les

---

[110] 1791, prêtre en 1819, entre la même année à Montrouge, † 1883: *Le prêtre à l'autel*, Angers, 1853; *Nouveau cours de méditations sacerdotales*, 5 vol., Angers, 1857; cf. DSp., II, 438-439; SMV., II, 1030-1035; *Vie* par le P. SÉJOURNÉ, Paris, 1888.

enseignements donnés aux prêtres pendant ces retraites; il en sera de même plus tard pour le P. Pierre Bouvier [111], qui sera avant tout un prédicateur de retraites sacerdotales. Décisive fut l'influence du P. Roothaan sur la manière de donner ces retraites périodiques de religieux et de prêtres, dans le sens d'une fidélité plus grande à suivre pour l'essentiel le cadre des Exercices.

Pour les retraites de laïques, on trouve à travers tout le XIXe siècle des essais divers de retraites fermées en commun: à Rome, dès 1825, s'ouvre la maison de retraites de S. Eusèbe [112]; dans les collèges de Suisse dès le début est introduit l'usage de la retraite annuelle pour les élèves [113]; à Amiens, le P. Guidée travaillait au moment de sa mort, en 1866, à organiser une retraite annuelle pour les anciens élèves du collège de la Providence, ce qui fut réalisé dès l'année suivante [114].

Toutefois c'est seulement plus tard que le mouvement s'étend pour prendre la forme d'une institution régulière, qui va peu à peu se généralisant dans toutes les provinces. En Belgique, c'est le P. Adolphe Petit qui, à Tronchiennes, commence à partir de 1866 à donner chaque année des retraites collectives à un groupe de laïques qui s'accroît rapidement; en 1877, il en recevra déjà 150, en 1884, deux cents, et alors commencent à s'ouvrir d'autres maisons de retraites à Fayt, à Liège... [115].

En France, des retraites avaient lieu à Athis, près de Paris, et à Clamart, à la villa Manrèse, qui en 1877 recevait ses premiers groupes de prêtres et de laïques [116]. C'est toutefois le P. Henri Watrigant qui y fut le principal organisateur, pro-

---

[111] 1848-1870†1925; de lui deux brochures sur la *Notion traditionnelle de la vocation sacerdotale*, Paris, 1914, et sur l'*Interprétation authentique de la méditation fondamentale*, Bourges, 1922; surtout *Règles de la perfection sacerdotale*, Paris, 1914; de lui encore, l'article *Spiritualité de la Compagnie de Jésus*, dans le DTC., t. VIII, 1e partie, col. 1092-1108; cf. DSp., I, 1919-1920.

[112] P. Galletti, *Memorie storiche della Prov. Romana*, I, 1914, Prato, p. 200; [F. Sopranis] *Le case di Esercizi spirituali a norma di ciò che prescrive S. Ignazio, e si pratica nella casa di S. Eusebio in Roma*, Rome, 1855.

[113] O. Pfülf, *Die Anfänge der deutschen Provinz*, Fribourg Br., 1922, p. 321 ss.

[114] F. Grandidier, *Vie du P. Guidée*, Amiens, 1867, p. 305.

[115] E. Laveille, *Le P. A. Petit*, Louvain, 1927, c. 5, p. 72 ss.

[116] Burnichon, IV, p. 569-571.

moteur, et même « théoricien » des retraites fermées: en 1882, il commence au Château-Blanc, près de Valenciennes, sa première maison de retraites pour laïques et ne cesse jusqu'à sa mort de promouvoir et d'encourager la fondation de telles maisons en France, en Belgique, en Hollande, au Canada [117]. En Autriche, la maison de Tisis près de Feldkirch s'ouvre en 1896; en Hollande, c'est Venlo en 1908; au Canada, c'est en 1909 que commence le mouvement et en 1914 qu'est ouverte la Villa S. Martin [118]; aux États-Unis, c'est le P. Térence Shealy qui est le principal promoteur des retraites fermées [119]. En Italie, nous avons vu S. Eusèbe s'ouvrir dès 1825; en Espagne, Loyola recevait, dans la partie de la maison réservée à cet effet, de nombeux groupes de retraitants dès le milieu du XIXe siècle [120]. Depuis 1900 surtout, les maisons destinées à cet apostolat des retraites n'ont cessé de se multiplier; en 1921 une statistique en comptait 86 pour l'ensemble de la Compagnie: actuellement la centaine est largement dépassée, laissant bien loin les chiffres atteints dans l'ancienne Compagnie [121].

Le trait distinctif de l'action du P. Watrigant en faveur des retraites fut la conviction qu'un simple empirisme ne suffisait pas pour assurer le succès durable et le fruit complet de cette œuvre: à l'exemple du P. Roothaan, il ne cessait de réclamer une étude approfondie du livre de S. Ignace, sous tous ses aspects, et des divers facteurs qui influent sur l'efficacité de la retraite. C'est en vue de l'organisation de cette étude théorique des Exercices et des retraites qu'il recueille et développe à Enghien (Belgique) sa « Bibliothèque des Exercices »,

---

117 Né à Lille en 1846, novice en 1868, mort à Enghien en 1926; sa vie, par le P. J. DUTILLEUL, forme le fascicule 100, et dernier de la *Collection de la Bibl. des Exerc.*, Enghien 1926. Voir aussi M. VILLER dans RAM., t. 7 (1926), p. 213-216. - Du nom du P. Watrigant on ne peut séparer celui d'un de ses plus intimes et actifs collaborateurs dans l'organisation des retraites, le P. Antoine BOISSEL (1858-1886†1934) qui publia un excellent volume:*Retraites fermées. Pratique et théorie*, Paris, 1920.

118 *Les retraites fermées au Canada*, Montréal, 1929.

119 G. C. TREACY, *Fr. Terence Shealy, A tribute*, Manresa House (New York) 1927; T. SHEALY, 1863-1886†1922.

120 L. FRIAS, *La Provincia de España (1815-1863)*, Madrid, 1914, p. 166.

121 Sur l'ensemble de ce développement des maisons de retraites, voir Ch. PLATER, *Retreats for the people*, Londres, 1912; plus brièvement P. ALBERS, *Liber saecularis*, Rome, 1914, p. 525-535.

et commence en 1906 la publication de sa *Collection de la Bibliothèque des Exercices,* suite de fascicules consacrés par divers auteurs à cette étude théorique et pratique [122]. Depuis lors, depuis surtout la publication à Madrid en 1919 de l'édition critique des *Exercices,* ces travaux ont été activement poursuivis, dans des réunions comme celles d'Innsbruck ou de Versailles [123], dans des revues comme *Manresa,* fondée en 1925 par les jésuites espagnols [124], dans des collections et publications diverses.

Des préoccupations semblables d'étude scientifique des Exercices se retrouvent dans un certain nombre des écrits qui leur ont été consacrés depuis Roothaan. Ainsi dans le volume du P. Jacques Nonell [125], *Ejercicios, estudio sobre el texto* (Manrèse, 1916), comme aussi dans ses autres livres sur les Exercices et dans ses traductions latines de La Palma et de Ferrusola. Après lui, le P. Ignace Casanovas [126] édite à Barcelone, au « Foment de pietat » fondé par lui, une ample bibliothèque des Exercices, en onze volumes (1930-1936) comprenant avec une étude sur l'auteur des Exercices, huit volu-

---

122 De 1906 à 1926, cent fascicules ont paru, dont certains (12, 24, 36...) consacrés à la bibliographie des Exercices et retraites; les fasc. 92-99 contiennent le *Catalogue* systématique *de la Bibliothèque* réunie à Enghien et fournissent une ample bibliographie des retraites; déjà en 1850, le P. J. N. Stoeger avait édité à Ratisbonne un petit volume sur *Die aszetische Litteratur über die geistlichen Uebungen;* depuis le P. E. Raitz von Frentz et le P. J. B. Drüding ont publié dans la revue *Paulus* (n. 52, Wiesbaden, 1936) une bonne *Exerzitien-Bibliographie* plus abrégée.

123 Congrès de directeurs de retraites à Innsbruck, 1923 et suiv.; comptes-rendus sous le titre de *Exerzitienleitung,* publiés par le P. G. Harrasser, Innsbruck, 1923 ss.; à Innsbruck aussi de 1922 à 1926 ont paru sous la direction du même père 20 fascicules de *Exerzitienschriften für Priester und Laien.* - « Semaine des Exercices » à Versailles, en 1929; compte-rendu: *Les Grandes directives de la retraite fermée,* Paris, 1930.

124 De 1925 à 1936, Bilbao, puis Barcelone; la revue a repris sa publication à Barcelone en 1940, [à Madrid en 1948, comme revue plus générale d'ascétique et mystique]. Je ne parle pas des multiples revues de caractère avant tout pratique publiées par beaucoup de maisons de retraites comme lien avec leurs anciens retraitants, certaines du reste fort bien faites et contenant parfois des études de vraie valeur.

125 1844-1859 † Manrèse 1922; *Ars ignatiana,* Barcelone, 1888; *los Ejercicios espirituales... en si mismos y en su aplicación,* Manrèse, 1896.

126 1872-1888 † massacré par les communistes en 1936: *Biblioteca dels Exercicis espirituals...* Barcelone, 1930-1936; [trad. espagnole en cours dans les *Obras del P. Ig. Casanovas,* Barcelone 1943 ss.; en tête du t. I de ces *Obras,* p. 1-227, biographie du P. Casanovas par le P. M. Batllori].

mes d'introductions et commentaires, suivis de deux volumes de lettres spirituelles du saint destinées à éclairer son enseignement ascétique. C'est encore à préciser le sens et le but des Exercices qu'est consacré le livre du P. Louis Peeters [127], *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace,* dans lequel l'auteur s'attache à mettre en relief l'aspect mystique de la doctrine du saint.

Dans la même catégorie des livres destinés à aider l'étude des *Exercices* plus qu'à fournir des méditations ou instructions toutes prêtes, il faut encore placer les quatre volumes du P. Antoine Denis [128], *Commentarii in Exercitia spiritualia,* Malines, 1891; le *Manuel des Exercices de S. Ignace*, Poitiers, 1894, composé par le P. Victor Mercier [129] dans le but de grouper sous une forme commode les principales remarques des commentateurs sur chacun des passages du livre de S. Ignace. Le P. Pierre Vogt [130] a réuni dans ses trois volumes une riche collection de textes des Pères pouvant servir à éclairer les diverses parties des Exercices, et nous avons déjà signalé la *Concordance de l'Imitation de J. C. et des Exercices* du P. V. Mercier (Paris, 1885). Sont encore à ranger parmi les ouvrages du même genre les deux volumes du P. Jean-Baptiste Le Marchand [131] sur le Fondement et les grandes vérités de la Première semaine des Exercices; le *Manual de los Ejercicios* publié à Saragosse par le P. Jaime Gutiérrez en 1904; le grand commentaire en trois volumes du P. Maurice Meschler, publié après sa mort par le P. W. Sierp [132].

Un nombre beaucoup plus considérable de volumes, de forme avant tout pratique, contiennent méditations et instructions en vue de retraites de huit ou parfois de trente jours.

---

127 1868-1886†1937; *Vers l'union divine,* Louvain, 1924, refondu en 1931.

128 1818-1838 † Charleroi, 1892; de lui aussi des *Prières de S. Gertrude* souvent réimprimées, un volume sur *S. Ignace... et son culte,* Bruges, 1885, 2 vol.

129 1838-1858†1905.

130 1855-1875†1933: *Die Exerzitien des Hl. Ign., ausführlich dargelegt in Aussprüchen der Kirchenväter,* Ratisbonne, 1908-1925.

131 1824-1846†1908: *Principe et Fondement de la vie chrétienne d'après les Exercices* ... Paris 1882 (rééd. 1884, 2 vol.) - J. GUTIÉRREZ, 1849-1870†1931.

132 *Das Exerzitienbuch des hl. Ign.,* Fribourg, 1925-26; avait paru auparavant un volume de *Betrachtungen der Exerzitien,* Ratisbonne, 1893, plusieurs fois réédité et traduit.

En plus de ceux qui ont déjà été cités ou le seront plus loin, on peut signaler ici comme ayant eu plus de diffusion et d'influence : en Italie, le *Mese di Esercizi* du P. Joseph-Marie Manfredini [133], le secrétaire et biographe du P. Roothaan, et les retraites de Ciccolini [134], de Vigitello [135], de Bucceroni [136]; en Espagne, avec l'*Ascetica ignatiana* du P. Ruiz Amado [137], les Exercices du P. Raymond García [138];en France, les retraites de Jennesseaux, de Boylesve, Longhaye [139], avec celles qui for-

133 1807-1823†1872: *Il mese di Esercizii compendiato in otto giorni*, Rome, 1853; plus tard *Esercizii spirituali proposti alle persone religiose*, Modène, 1869; dans la préface, p. 3-15, il se réfère expressément aux explications recueillies de la bouche du P. Roothaan et à la manière dont celui-ci donnait les Exercices.

134 1804-1821†1880: *Raccolta di meditazioni e documenti*... Rome, 1864, paru d'abord anonyme; nouvelle édition en deux volumes, 1880, augmentée de nombreux documents pris à divers commentateurs.

135 Joseph-Marie VIGITELLO, 1799-1819†1859: *Meditazioni ed istruzioni per otto giorni di Esercizi spir.*, 1856; réédité avec des additions en 2 vol. après sa mort.

136 Janvier BUCCERONI, 1841-1856†1918, connu surtout comme moraliste, *Eserc. spir., proposti agli ecclesiastici*, Rome, 1902. - Du fécond écrivain que fut Second FRANCO, 1817-1832†1893, *Gli Esercizi spirituali* ..., 2 vol., Turin, 1892. - Louis PINCELLI, 1822-1838†1885, *Corso di Esercizi*..., pour religieux et prêtres, Modène, 1876. - Jacques FOGLINI, 1822-1843†1907; *Otto giorni di Esercizi*, Rome, 1895. - Jean B. MELI, 1828-1843†1905, *Manuale d'Esercizi... ad uso del ven. clero*, Naples, 1905. - Paul DELL'OLIO, 1861-1881†1933, *Esercizi*, Rome, 1934. - François X. CALCAGNO, 1867-1888†1939, *Ascetica Ignaziana*, 3 vol., Turin, 1936, retraite de trente jours; de lui aussi plusieurs volumes de *Considerazioni*, sur la prière, les vertus théologales...

137 Barcelone, 1915; Raymond RUIZ AMADO, 1861-1884†1934, outre ses travaux de pédagogie, a publié nombre de petits écrits spirituels.

138 1798-1824†1877: *Ejercicios espirituales*, Madrid, 1876; édition revue par le P. V. Agusti, Madrid, 1908.

139 Pierre JENNESSEAUX, 1804-1826†1884, grand traducteur d'ouvrages spirituels, publia en 1854, une traduction française du texte espagnol, avec les notes de Roothaan et des méditations complémentaires, qui furent adaptées en feuilles pour une retraite de 30 jours, Amiens, 1860. - Marin de Boylesve, 1813-1831†1892, édite, suivant sa manière habituelle, de 1884 à 1889, une série de brochures sur divers points des Exercices, réunies ensuite en 3 volumes, Paris, 1890. - Georges LONGHAYE, 1839-1857†1914. *Vie* par P. LHANDE, Paris, 1923: *Retraite de huit jours*, Tournai, 1915. - Antonin GIROUX, 1841-1860†1902, *Retraite de dix jours pour les prêtres*, Toulouse, 1899. - En 1890 paraissait la 33e édition de *Manrèse ou les Exercices... mis à la portée de tous les fidèles*... publié en 1845 par le P. Charles DEPLACE (1808-1824, sorti en 1846, mort en 1871), revu en 1868 par le P. Adrien Nampon (1809-1830†1869) [nouv. édition refondue par le P. H. Pinard de la Boullaye, Paris 1948] - Le P. Joseph

ment les tomes II et III des *Écrits spirituels* du P. de Grandmaison; en Belgique et Hollande, celles des Pères Van de Kerckhove [140], Verbeke, De Vroye [141]; en Angleterre, celles de Dignam, Clare [141bis], Rickaby, Vaughan [142]; en Amérique, Weninger, Coppens, Gabriel [143]; dans les pays de langue allemande, Jacobs, Löffler, von Hummelauer, Hurter, Bruders... [144].

A ces publications sur les Exercices, il faudrait ajouter toute une littérature, souvent anonyme, de tracts, brochures, feuillets, articles de journaux et de revues en faveur de la pratique des Exercices et pour faciliter la direction des retraites: le P. Plater en Angleterre, le P. Criquelion [145] en Bel-

---

FÉLIX (1810-1837†1891) édita de 1887 à 1891, sept *Retraites* données par lui à Notre-Dame de Paris après ses conférences: il y développa les vérités de la première semaine de façon vivante et personnelle.

[140] *Memorialis libellus... oblatus collegis suis exercitia spiritualia explicantibus clero paroeciali,* Bruxelles, 1864.

[141] Charles VERBEKE, 1833-1853†1889, *Œuvres,* t. I et II, Bruxelles, 1890-1891. - E. DE VROYE, *Retraite de huit jours,* Braine-le-Comte, 1928.

[141 bis] Auguste DIGNAM, 1833-1856†1894 (cf. E. PURBRICK, *A memoir of F. Dignam,* Londres s. d.), *Retreats given by Fr. D.,* Londres, 1896; *Conferences...* Londres, 1901. - Jacques CLARE, 1827-1844†1902: *The science of Spiritual Life according to the Spiritual Exercises,* Londres, 1896.

[142] Joseph RICKABY, 1845-1862†1932, *The spiritual Exercises of S. Ignace,* Londres, 1915. - B. VAUGHAN, *Notes of retreats,* Londres, 1928.

[143] Fr.Xavier WENINGER, 1805-1832 † Cincinnati 1888, *Exercitia spiritualia,* Cincinnati, 1849; il a publié aussi un grand nombre de livres de prières et manuels de dévotion, ainsi qu'un commentaire de la règle de S Augustin pour les Ursulines, *Die vollkommene Klosterfrau,* Innsbruck, 1844, cf. SMV., VIII, 1065-1071; [vies par les PP. F. WEISER, *Ein Apostel der Neuen Welt,* Vienne 1937, et A. LAMPRECHT, *P. Frans X. Weninger,* Breslau 1941] - Charles COPPENS, 1835-1853†1920: *Spiritual Exercises and tridua,* S. Louis, 1916. - Henry GABRIEL, né à la Haye, Hollande, 1860-1883†1940 à Santa Clara, Californie: *Eight Days Retreat,* pour religieux, S. Louis, 1914. [trad. italienne: Rome 1948].

[144] Pierre JACOBS, 1781-1803 en Russie † Presbourg, 1870: *Exercitia spiritualia in sacra octo dierum solitudine,* Presbourg, 1862. - Philippe LÖFFLER, 1834-1850†1902: *Exerzitien für Ordensleute,* Innsbruck, 1930. - François von HUMMELAUER, 1842-1860†1914: *Meditationum et contemplationum S. P. Ignatii puncta,* Fribourg, 1896, éd. revue, 1909, avec une excellente introduction sur le plan interne des Exercices. - Hugo HURTER, 1832-1857†1914, *Vie* par J. HILLENKAMP, Innsbruck, 1917: *Entwürfe zu Betrachtungen fur achttägl. geistl. Uebungen,* Innsbruck, 1907. - Henri BRUDERS, 1869-1892†1942: *Die Exerzitienwahrheiten.* Innsbruck, 1910, adressé aux universitaires. - Un autre historien, le P. Alfred FEDER (1872-1891†1927) avait donné en 1921 une très bonne traduction du texte des Exercices avec introduction et notes, dont les éditions successives ont été revues par le P. E. Raitz von Frentz (10e, Fribourg Br., 1940).

[145] 1849-1866†1924.

gique, le P. Shealy en Amérique, pour ne parler pas des vivants, ont été, avec le P. Watrigant, parmi les ouvriers les plus infatigables de cette propagande, dont les fruits sont, en ce moment même, en plein développement. A ce développement aura contribué grandement de nos jours l'Encyclique *Mens nostra* de Pie XI [146], et entre ses manifestations diverses on notera spécialement la multiplication des retraites de trente et de dix jours, avec celle des retraites spécialisées, réservées à des catégories de retraitants très déterminées, et les groupant de plus en plus d'après leur profession.

Communion fréquente. Apostolat de la Prière. Dévotion au Sacré-Coeur

Nous avons vu plus haut ce qu'avait été, avant la suppression, l'action de la Compagnie en faveur de la communion fréquente: très active, très large et très efficace pour la communion mensuelle ou hebdomadaire, plus réservée quand il s'agissait de permettre, même aux âmes les plus pieuses, la communion quotidienne ou quasi-quotidienne. Au XIX[e] siècle, nous l'avons déjà dit, la Congrégation générale de 1883, en accord du reste avec l'ensemble du clergé catholique d'alors, maintient la même attitude. Ce sont à cette époque les professeurs de théologie morale qui se sont saisis de la question et la discutent entre eux avec une âpreté croissante: les livres de piété se contentent en général d'enregistrer leurs solutions.

Il y a cependant, dans la Compagnie comme ailleurs, des hommes plus ardents et plus hardis qui ne craignent pas de tirer, des principes admis par tous depuis le Concile de Trente, les conséquences logiques devant lesquelles on recule le plus souvent quand il s'agit d'aller jusqu'à la communion de chaque jour: ils se trouvent ainsi préparer le terrain aux futures décisions de Pie X. En première ligne il faut citer le P. Léonard Cros [147] qui, à peine nommé en 1864 père spirituel

[146] 20 décembre 1929, Acta Apost. Sedis., t. 21, p. 689-706 et J. de Guibert, *Documenta christ. perfect.* n 659-671; [C. H. Marin, *Spiritualia Exercitia secundum Rom. Pontif. documenta*, Barcelone, 1941, p. 445-465].

[147] 1831-1853-1913; voir l'article du P. P. Dudon, *L'apostolat eucharistique du P. L. Cros*, Études, t. 137 (1913), p. 5-36, et les souvenirs

des élèves du Collège de Bordeaux, commence en faveur de la communion fréquente et quotidienne une campagne où son caractère l'entraînera à certaines outrances de forme, mais où il ne fera que devancer le décret de 1905; il y fut aidé dès le début par les articles théologiques que le P. Henri Montrouzier [148] publiait sur ce sujet de la communion fréquente des enfants; lui-même fait paraître, en 1870, *le Confessionnal et la Sainte Table,* et en 1875, à Toulouse, le *Confesseur de l'enfance,* où les chapitres 10 à 16 sont consacrés à la même question: le livre fut déféré à l'Index qui refusa de le condamner et se contenta de demander quelques corrections de détail qui furent effectuées dans l'édition de 1877. Mais surtout, le P. Cros, infatigable chercheur et érudit inépuisable, ne cessa d'amasser en faveur de la doctrine qui lui était chère textes et documents, dans de copieux dossiers où vinrent largement puiser ceux qui défendaient la même cause, et dans la Compagnie, et au dehors, le P. Lambert, par exemple [149].

Le P. Jules Lintelo [149 bis] n'entra en lice que dans la dernière phase des controverses sur la communion quotidienne, mais avec une ardeur qui ne fut pas sans contribuer à amener la solution donnée par le décret *Sacra Tridentina synodus.* Surtout il se fit par ses prédications, ses écrits, en particulier sa revue l'*Action eucharistique,* le propagateur de la doctrine fixée par le Saint-Siège.

Dans cette propagande il fut grandement aidé, comme l'avait été déjà le P. Cros, par les revues multiples de l'« Apostolat de la prière »: en fait, pendant la seconde moitié du XIXe siècle, l'action eucharistique de la Compagnie, comme son action pour promouvoir la dévotion au Sacré-Cœur, sont venues de plus en plus s'appuyer sur l'« Apostolat de la Prière » et les œuvres qui s'y sont jointes. Ce fut sous la forme la plus humble qu'en 1844, au scolasticat de Vals, près du

---

recueillis sur lui par le P. E. LABORDE, *Un apôtre de l'Eucharistie, le P. L. Cros,* Toulouse, 1921.

148 1824-1843†1872; articles dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques,* t. 14 et 16, 1867-1868. — Plus tard le P. Joseph Darlin, 1824-1853 †1893, publiera: *Le Pain quotidien, maximes sur la communion fréquente et quotidienne,* Paray, 1892; de lui aussi, lettres et conseils sur le même sujet dans le volume anonyme: *Le R. P. J. Darlin,* Paray, 1895.

149 Autres écrits du P. Cros: *Le Cœur de Sainte Gertrude,* Toulouse, 1869; *Enfants à la Sainte table,* 1907...

149 bis 1862-1880 † Bruxelles 1919, sa *Vie* par le P. J. SÉVERIN, Bruxelles, 1921, surtout p. 68 ss.

Puy, le P. François-Xavier Gautrelet [150] fonda, parmi les jeunes religieux dont il était le père spirituel, cette association de prière apostolique, dont la pratique de collaboration par l'offrande des bonnes œuvres au travail de l'Église pour le salut des âmes était destinée à devenir une des pensées maîtresses de la vie intérieure catholique actuelle. Ce fut lui qui, dans une petite brochure parue au Puy en 1846, développa l'idée fondamentale de ce mouvement, idée que le P. H. Ramière devait reprendre plus amplement et plus brillamment dans son livre l'*Apostolat de la prière,* Lyon, 1861.

Cette union de tous les fidèles pour une prière apostolique en commun semble bien être un des apports les plus caractéristiques faits par la Compagnie à la vie spirituelle de l'Église depuis son rétablissement. L'idée de prière apostolique n'était certes pas nouvelle: sainte Térèse, pour ne citer qu'un exemple, n'avait jamais cessé de l'inculquer à ses filles; on trouverait des appels éloquents dans ce sens, des essais d'organisation pour des buts apostoliques limités, sous la plume de spirituels ou de missionnaires jésuites dès les premières générations (chez Possevin, par exemple). Ce qui était nouveau, autant qu'on en peut juger, c'était la pensée d'associer à cette prière la masse des fidèles et de concentrer leurs demandes sur un objectif déterminé, de susciter ainsi de vraies « campagnes de prière » pour le bien des âmes en général, pour telle nécessité spirituelle plus pressante en particulier. En réalité il y avait là le germe de plusieurs des idées qui aujourd'hui soulèvent le plus puissamment et le plus profondément le peuple chrétien, cette association des laïques aux soucis apostoliques du clergé, ce sentiment intime du caractère social de l'Église et de toute l'œuvre du salut, de l'union des âmes dans le corps mystique du Christ.

Le P. Gautrelet avait posé le principe et jeté la semence: ce fut le P. Henri Ramière [151] qui, avec son impétueuse ar-

---

[150] 1807-1829†1886; vie par le P. J. Burnichon, Paris, 1896. Le P. Gautrelet publia en outre: *Traité de l'état religieux,* 2 vol., Lyon, 1847; *Manuel de la dévotion au S. C.,* Lyon, 1850; *Méthode pour assister les malades,* Lyon, 1847; *le Prêtre à l'autel* (méditations), Lyon, 1874; *De l'heure sainte,* Paris, 1882 ...

[151] Né en 1821, entré en 1839, professeur de philosophie et de théologie à Vals et à Toulouse, mort en 1884; voir le volume que lui ont consacré en collaboration les PP. Parra, Galtier, Romeyer et Dudon, Toulouse, 1934. Nous avons dit plus haut comment il fut l'éditeur de l'*Aban-*

deur, soutenue par une forte science théologique, fit croître l'arbre, et par son action personnelle, et par ses écrits: dans l'*Apostolat de la prière,* il avait remanié le livret de Gautrelet; il ne cessera de revoir son propre livre jusqu'à l'édition de 1888 parue au lendemain de sa mort; tous les aspects de l'œuvre furent mis en lumière par lui dans les innombrables articles du *Messager du Cœur de Jésus,* fondé en 1861, qu'il continua jusqu'au bout à diriger, et à rédiger en grande partie; les meilleurs de ces articles, réunis en volume après sa mort formèrent le très beau livre *Le Cœur de Jésus et la divinisation du chrétien,* Toulouse, 1891, ouvrant ainsi la voie aux ouvrages qui depuis sont revenus si souvent sur ce sujet de la divinisation des fidèles par leur incorporation au Christ.

Ce fut le P. Ramière qui fit de l'Apostolat de la prière la « Ligue du Cœur de Jésus », unissant la prière apostolique des chrétiens à celle du Cœur de Notre-Seigneur, du prêtre « toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (Hebr., 7, 25). Il est vrai que cette union a pu parfois masquer un peu l'idée primitive si belle et faire que l'essentiel de l'association parût être la pratique et la propagation de la dévotion au Sacré-Cœur, la prière apostolique n'apparaissant plus que comme une forme, entre plusieurs autres, de cette grande dévotion. Mais d'un autre côté il est sûr que c'était se placer en plein centre de toute l'économie surnaturelle de présenter ainsi cette prière apostolique comme ce qu'elle est dans sa réalité la plus profonde, une participation des membres à la prière du chef, à la prière qui jaillit de son Cœur passionné d'amour pour ses frères.

Nous n'avons pas à insister ici sur les développements extérieurs de l'Apostolat de la prière, ni sur les divers mouvements et œuvres qui en sont nés plus ou moins immédiatement, comme la Consécration des familles au Sacré-Cœur, ou la Croisade eucharistique des enfants, suscitée déjà par le P. Ramière et qui, renouvelée récemment, a pris une si grande

---

don du P. Caussade; parmi ses nombreux écrits doivent être mentionnés, en plus de plusieurs Manuels et Recueils de prières pour les associés de l'Apostolat: le *Directoire du religieux,* Lyon, 1859; le *Directoire du chrétien ... pour les personnes vivant dans le monde,* Lyon, 1859; l'*Apostolat du Cœur de Jésus,* Paris, 1866; des séries d'articles réunis après sa mort: *Mois du Sacré-Cœur,* Toulouse, 1890; *Le règne social du Cœur de Jésus,* ibid., 1892.

extension [152]. Il faut cependant souligner le fait que les nombreux *Messagers du Sacré-Cœur,* édités en toutes langues et tous pays, la plupart par des jésuites, sont presque tous pratiquement des revues de spiritualité, ne se contentant pas d'être un lien entre les associés et de leur transmettre les consignes de prière de la direction, mais y joignant un enseignement spirituel adapté à leur clientèle d'âmes pieuses, et souvent fort soigné, devenant ainsi des instruments très actifs de travail de sanctification [153].

Ce n'est pas seulement sous la forme de l'Apostolat de la Prière que les jésuites ont travaillé pendant le XIXe siècle au développement de la dévotion au Sacré-Cœur et à la Sainte Eucharistie: c'est aussi le P. Debrosse qui fonde en 1829 à Paray-le-Monial l'œuvre de « l'Heure sainte »; le P. Boone qui avec la Comtesse de Meeus fonde en 1848 « l'Association de l'adoration perpétuelle et du secours aux églises pauvres »; nous avons vu, en Espagne, la part du P. Rubio dans l'œuvre des « Marías » [154].

Congrégations mariales, etc.

L'œuvre plus ancienne des Congrégations mariales fut activement reprise dès le rétablissement de la Compagnie: on sait même que ce fut elle qui, en partie au moins, fut le thème de la campagne menée contre les jésuites français sous la Restauration, la « Congrégation, » ayant été l'un des principaux

---

152 Sur le développement de l'Apostolat de la prière, voir C. Parra, *Manuel de l'A. de la P.,* Toulouse, 1933, et l'*Annuarium Apostolatus orationis,* paraissant à Rome depuis 1931. [Aussi l'anthologie de textes publiée par le P. T. Toni Ruiz, *A través de un siglo, 1844-1944, Los Sumos Pontifices y el Apostolado de la oración,* Bilbao 1946.]

153 A l'exposition Vaticane de la Presse catholique en 1936, figuraient 69 Messagers différents paraissant en 45 langues diverses, certains en France, aux États-Unis, au Canada, en Espagne ... formant de vraies revues spirituelles à fort tirage.

154 Robert Debrosse, 1768-1814-1848: l'*Heure sainte,* Paris, 1830; de lui aussi le *Mois angélique,* Bordeaux, 1815, sur la dévotion aux anges gardiens. — Le P. Victor Drevon, 1820-1843 † Rome 1880, fut l'apôtre de la Communion réparatrice en l'honneur du Sacré-Cœur: *Le Cœur de Jésus consolé dans la Sainte Eucharistie,* Avignon, 1860; *La Communion réparatrice,* Lyon, 1869. Du P. Boone, il sera question plus bas. — Signalons aussi la part importante prise dans la préparation et l'organisation des grands Congrès Eucharistiques internationaux par de nombreux jésuites, en dernier lieu par le P. Joseph Boubée, 1872-1889 † Rome 1940.

épouvantails qui servirent à ameuter l'opinion pour aboutir aux Ordonnances de 1828. C'est dès 1801 qu'un ancien jésuite, le P. Jean-Baptiste Delpuits, fonda à Paris la Congrégation d'hommes qui, dissoute par Napoléon en 1809, reprit en 1814 ses réunions sous la direction du P. Pierre Ronsin; en 1802, le P. Pierre Roger avait de son côté fondé à Lyon plusieurs Congrégations, dont l'une au moins, celle des messieurs, reste encore très active [155].

A Rome, c'est en 1824 que Léon XII, en rendant à la Compagnie la direction du Collège Romain, lui confia aussi à nouveau celle de la *Prima Primaria* qui y avait son siège, et à laquelle les aggrégations vont dès lors se multipliant. Sans nous occuper ici des Congrégations qui n'ont d'autre rapport avec la Compagnie qu'une simple affiliation à la *Prima Primaria,* nous pouvons parmi celles que dirigent effectivement les jésuites, distinguer plusieurs groupes, diversement développés dans les différents pays [156]. On retrouve partout les Congrégations de collège, avec des degrés inégaux de sévérité dans les conditions d'admission: ici on admet pratiquement tous ceux qui désirent être reçus afin de leur faciliter la participation aux avantages spirituels de la Congrégation; ailleurs on exige des candidats des conditions de piété, de travail, de conduite, qui font des Congréganistes une élite parmi les collégiens; ailleurs enfin, dans la Congrégation très largement ouverte, on constitue un groupe choisi, un *ristretto,* selon l'appellation romaine, réunissant ceux qui seront dans la masse le levain et les apôtres: mais partout subsiste le but essen-

---

155 J. B. Delpuits, 1736-1752†1811, ancien novice du P. Cayron; P. Ronsin, 1771-1814†1846; P. Roger, 1763, Père de la Foi en 1795; jésuite, 1814†Lyon 1839. Sur cette congrégation française voir G. de GRANDMAISON, *La Congrégation (1801-1830)*, Paris, 1889 et BURNICHON, I, 115-135 [à compléter par la thèse récente de G. BERTIER DE SAUVIGNY, *Le Comte F. de Bertier et l'énigme de la Congrégation*, Paris 1948].

156 Sur l'organisation des Congrégations au XIXe siècle, cf. E. MULLAN, *La Congregazione studiata nei documenti*, Rome, 1911; G. HARRASSER, *Geist und Leben der Marianisch. Kongregat.*, Innsbruck 1923; résumé dans ALBERS, *Liber saec.*, p. 535-548, avec p. 547 une statistique des aggrégations avant et après la suppression. On aura une idée de la vie et de l'action des Congrégations en lisant les Comptes-rendus des divers Congrès de Congréganistes ou de Directeurs: Salzbourg, 1896; Alt-Oetting, 1899; Barcelone, 1904; Rome, 1904; Enghien (Belgique), 1904...; voir aussi les nombreuses revues publiées par diverses congrégations, *Stella matutina* à Rome par les directeurs de la Prima Primaria; *Die Fahne Mariens,* Vienne, etc.

tiel de faire, par la dévotion à la Sainte Vierge, des chrétiens plus fervents. Inégale est aussi dans ces Congrégations de collège la part faite aux essais d'apostolat et d'œuvres charitables et sociales, visite des pauvres, catéchismes, patronages, cercles d'études... Les grandes Congrégations d'hommes telles que les avait connues l'ancienne Compagnie, se sont reformées surtout en Allemagne, en Autriche, en Espagne, où elles ont groupé des masses considérables de chrétiens et exercé une profonde influence sur la vie catholique, à Cologne, à Vienne, à Barcelone; les vies du P. von Doss et du P. Fiter, par exemple [157], montrent ce qu'ont pu réaliser des directeurs de Congrégations. Les affiliations de groupements féminins à la *Prima Primaria* furent à peu près inconnues avant la suppression de la Compagnie, de telles aggrégations n'ayant été permises qu'en 1751 par Benoît XIV: elles ont été au contraire extrêmement nombreuses depuis 1824, mais elles se sont développées surtout dans le cadre paroissial et en dehors de l'action directe des jésuites; ceux-ci cependant ont dirigé de très florissantes congrégations de dames, de servantes, d'ouvrières...

Les Congrégations d'ecclésiastiques, fréquentes autrefois, n'ont guère survécu, sauf de récentes tentatives, que dans les pays de langue allemande; ailleurs elles n'existent plus guère que sous forme de Congrégations dans certains Grands Séminaires; elles ont été pratiquement remplacées par les diverses associations sacerdotales comme l'Union Apostolique, les Prêtres-Adorateurs, les Prêtres de S. François de Sales ... Dans cet ordre d'idées, il faut signaler la Ligue de Sainteté sacerdotale fondée en 1901, par le P. Auguste Feyerstein [158], union de prières entre prêtres en vue d'obtenir la persévérance dans l'état de grâce et la sainteté demandée par leur vocation.

A cette œuvre fondamentale de la sanctification des prêtres, nous avons déjà vu le concours apporté par la Compagnie dans les retraites sacerdotales de toute forme; elle y a travaillé aussi largement dans les grands séminaires et autres instituts

---

[157] Adolphe von Doss, 1825-1843†1886; O. PFÜLF, *P. Ad. von Doss*, Fribourg Br., 1900, p. 237-278. - Louis-Ignace Fiter, d'Urgel, 1852-1873 † à Barcelone 1902, après avoir porté la congrégation de cette ville à un degré de ferveur et d'organisation qui la fit souvent citer en exemple; R. RUIZ AMADO, *El P. L. I. Fiter director de la Congr. mariana de Barcelona*, Barcelone 1902; trad. anglaise par le P. E. Mullan, Rome 1915.

[158] 1845-1863†1911; sur la Ligue fondée par lui, voir la brochure: *Ligue de Sainteté sacerdotale*, Tournai, 1911.

de formation ecclésiastique, soit en assumant complètement la direction de ces séminaires, non seulement dans les missions, mais encore dans certains séminaires régionaux ou centraux d'Italie, d'Espagne, du Mexique ... [158bis], dans des Collèges nationaux de Rome, Germanique, Pio-Latino-Americano, Brésilien ..., dans des séminaires diocésains, soit en fournissant de ses membres pour remplir les fonctions de Père spirituel dans des séminaires dirigés par d'autres, en Allemagne, en Autriche, à Rome, un peu partout.

Une collaboration originale et efficace à cette œuvre a été celle du P. Joseph Delbrel [159] qui fondait en 1901 sa revue *Le Recrutement sacerdotal,* pour développer la campagne commencée par lui quelques années auparavant avec la publication de son livre *Des vocations sacerdotales et religieuses dans les collèges ecclésiastiques* (Paris, 1897); il y recherchait pourquoi ces vocations étaient relativement rares dans les collèges catholiques parmi les jeunes gens d'un rang social plus élevé; de là il passait à la question plus générale de toutes les vocations sacerdotales, de ce qui en favorise l'éclosion et le développement, de ce qui en empêche trop souvent l'aboutissement. Depuis 1901 il se donna tout entier à cette œuvre du recrutement et de la formation du clergé, dont sa revue devint en France l'organe principal; avant de mourir il eut la joie de voir se réunir à Paris et à Marseille les premiers congrès de prêtres voués à cette œuvre. Depuis le mouvement s'est étendu à bien d'autres pays, Italie, Amérique du Sud, etc.: mais c'est lui qui est à son origine, par son action, ses prédications, ses nombreux écrits sur la vocation et la formation sacerdotales: *Le recrutement du Clergé,* Reims, 1911; *Esto fidelis,* Paris, 1913; *Jésus éducateur des apôtres,* Paris, 1916; *Priez le Maître de la moisson,* Toulouse, 1924, etc.

Sans prétendre énumérer toutes les formes qu'a prises depuis le rétablissement l'action de la Compagnie pour la sanctification des âmes, on ne peut cependant omettre de souligner comme particulièrement importante la part prise par des jésuites à la fondation de nombreuses sociétés religieuses parmi celles qui sont nées au cours du XIXe siècle, et l'influen-

---

[158bis] [cf. p. ex. J. ISERN, *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús,* Buenos Aires, 1936]

[159] 1856-1878 † Toulouse 1927; cf. dans *Recrutement sacerdotal,* mars 1927, p. 25-51, une série d'articles sur lui et son œuvre.

ce qu'a eue la spiritualité de la Compagnie sur celle de ces sociétés, dont plusieurs ont introduit dans leurs propres constitutions les Règles du Sommaire, plus ou moins largement adaptées à leur but particulier. C'est ainsi que le P. Joseph Varin [160] fut le conseiller de Ste Madeleine-Sophie Barat dans la fondation de la Société du Sacré-Cœur et de la Bse Julie Billiart dans celle des Sœurs de Notre-Dame. Plus tard le P. Paul Ginhac aidera la Mère Marie de Jésus (Emilie d'Hoogworst) dans celle des religieuses de Marie Réparatrice. Ce furent des jésuites qui de 1885 à 1899 dirigèrent les premiers pas de la Congrégation des Missions Africaines de Vérone dont le P. Samuel Asperti fut le premier maître des novices; un rôle analogue fut aussi joué par eux à l'origine de la Société des Missions Africaines (Pères blancs) du Cardinal Lavigerie, en particulier par le P. François Terrasse [161].

Les Écrivains spirituels

Un trait commun entre les cinquante premières années de la Compagnie, de 1540 à 1590, et les cinquante ou soixante ans qui suivirent son rétablissement, c'est le petit nombre d'ouvrages de spiritualité un peu importants composés par les jésuites pendant ce temps. Jusque vers 1860 ou 1870, nous constatons un nombre considérable de rééditions, ou même d'éditions, de livres spirituels de l'ancienne Compagnie: des hommes comme les Pères Boero et Cadrès se font une spécialité de ces éditions; nous voyons publier aussi en nombre considérable des petits volumes à but tout pratique, écrits originaux, ou réimpressions, adaptations, de livres de prières, directoires de Congrégations, Mois de Marie, Neuvaines, manuels de dévotions diverses. Mais les ouvrages originaux de quelque ampleur restent très rares. Rien d'étonnant du reste à cela, rien même de particulier à la Compagnie: on pourrait un peu

160 Né en 1769, Père du Sacré-Cœur 1794; jésuite 1814, † Paris, 1850; *Vie* par le P. A. Guidée, Paris, 1860; cf. Burnichon, I, 94-110. - Le P. Pierre Roger, 1763-1814†1839, contribuera de même à la fondation de la Société des Dames de Nazareth; Burnichon, 1, 110-115. [Cf. Cl. Embruyen, *La vie a jailli des ruines. Le P. Roger.* Lyon 1947].

161 Cf. B. Arens, *Jesuitenorden und Weltmission*, p. 62-65. - S. Asperti, 1818-1857 † Mantoue 1896. Cf. L. I. Mazza, *Il P. Spirituale ossia alcune memorie del P. S. Asperti*, Vérone 1914. - F. Terrasse 1831-1852 †1922. Cf. Burnichon, IV, 126; ibid. 124-130, pour diverses fondations qui demandèrent l'assistance de jésuites français.

dans toute l'Église faire alors une constatation analogue. C'est l'œuvre de reconstruction, après les tempêtes de la Révolution et de l'ère napoléonienne, qui absorbe toutes les énergies. Niveau peu élevé des études ecclésiastiques dans la plupart des pays catholiques, quand elles ne s'aventurent pas dans les systèmes que l'Église devra condamner; nécessités impérieuses d'ordre pratique auxquelles il faut souvent faire face avec des effectifs sacerdotaux et religieux encore très réduits; instabilité des conditions extérieures de la vie sociale en Europe comme en Amérique, ce sont ces circonstances qui expliquent la relative stérilité de cette époque sur le terrain de la littérature spirituelle, beaucoup plus qu'un vrai manque de sève intérieure et même mystique. C'est, en effet, une période où abondent les âmes magnifiques, à la vie surnaturelle riche et profonde, que l'Église élève les unes après les autres sur ses autels, âmes de grande oraison comme de fécond apostolat. Mais le loisir et la tranquillité nécessaires manquent partout pour mettre sur pied de grands traités spirituels, ou du moins des livres de forte substance, comme nous allons les voir se multiplier peu à peu dans la seconde moitié du XIXe et au début du XXe siècle.

Pour ce qui est de la Compagnie, nous avons déjà rencontré au cours de ce chapitre un certain nombre d'écrivains spirituels, en particulier de commentateurs des Exercices de S. Ignace: d'autres doivent être rappelés avec eux.

En Italie, il n'y a guère pour cette époque d'ouvrages de quelque ampleur. Parmi les plus notables sont les volumes du P. Géminien Mislei, d'inspiration surtout scripturaire et patristique: outre divers livres sur l'Évangile, pour la méditation et pour une retraite, il publia plusieurs ouvrages sur S. Paul: *Grandezze di Gesù Cristo tratte dalle lettere di S. Paolo,* Rome, 1856; *Gesù Cristo ed il cristiano,* Rome, 1859; *le Lettere di S. Paolo spiegate a conforto ed istruzione dei Cristiani,* 2 volumes, Rome, 1866; de lui encore *La Madre di Dio descritta dai SS. Padri e Dottori,* Rome, 1862. D'allure très théologique et s'inspirant constamment de S. Thomas d'Aquin sont les deux volumes que le P. Roger Freddi consacra à *Gesù Verbo incarnato,* Rome, 1888, et *Gesù nell'Eucaristia,* Rome, 1898 [162].

---

162 G. Mislei, 1803-1823†1867. - R. Freddi, 1846-1862†1914, Assistant et Vicaire général à la mort du P. L. Martín.

Le P. Joseph Bayma publia à Rome en 1851 un petit traité, court mais très solide, *de Studio religiosae perfectionis excitando, augendo, conservando,* qui fut souvent réédité et qui, traduit par le P. Olivaint en 1853, eut de nombreuses éditions françaises [163]. Plus récemment le P. Quentin Sani [164] composait un *Catechismo ascetico dell'anima che attende alla perfezione cristiana e religiosa,* Milan, 1921.

Particulièrement fécond en ouvrages de piété, comme en d'autres genres, le P. Second Franco écrivit entre autres, sur la formation des enfants à la piété, *Ai Padri ed alle Madri di famiglia,* Rome, 1853; *l'Arte di giungere presto alla perfezione, ossia la rettitudine d'intenzione,* Rome, 1868; plusieurs ouvrages sur la dévotion au Sacré-Cœur: *Della divozione al Sacro Cuore di Gesù,* Rome, 1854 (très augmenté, Modène, 1882); *Manuale dei divoti del S. Cuore di Gesù,* Florence, 1856 [165].

Le P. Camille Mella (1828-1843†1894) est surtout connu par sa traduction des œuvres de sainte Térèse qui est restée jusqu'à il y a peu de temps la plus usitée en Italie; lui-même avait composé un *Manuale della giovinetta,* Modène, 1874. Ce sont aussi des manuels de piété populaire que composèrent les pères dont nous avons déjà mentionné les commentaires sur les Exercices, Louis Pincelli, *La donna cattolica,* Modène, 1863; *Il vero cattolico,* Modène, 1874; et Janvier Bucceroni, *Filoteo,* Rome, 1915, mais surtout les *Massime eterne di S. Alfonso,* revues et augmentées par lui, dont le 750e mille s'imprimait à Rome en 1930.

En Espagne, l'ouvrage de spiritualité le plus considérable semble être le grand traité du P. Jérôme Seisdedos [166], *Prin-*

---

[163] Ce traité fut parfois attribué au P. Roothaan, mais il est bien du P. Bayma, 1816-1832†1892, en Californie.

[164] 1845-1863†1928: ce catéchisme est différent de celui publié en 3 volumes, à Bologne, en 1878 par le Chanoine Enrico Sani: *Manuale completo di ascetica ossia Catechismo di perfezione.*

[165] On trouvera les autres ouvrages spirituels du P. Franco (1817-1832†1893) dans les 17 volumes de ses *Opere,* Modène, 1883-1889. - Sur le Sacré-Cœur, le P. Félix Massaruti (1823-1840†1890) publie à Florence, 1880, *Il Cuore trafitto di Gesù.* - Sur la virginité le P. Charles Paterniani (1800-1823†1872) compose *il Tesoro nascosto,* Rome, 1860; il avait fait un abrégé de Rogacci: *Via sicura al più perfetto amor di Dio,* Rome, 1859.

[166] 1847-1886 (déjà prêtre) † 1923; avant d'entrer au noviciat le P. S. avait publié à Madrid en 1886 des *Estudios sobre las obras de S. Teresa,* mémoire qui avait été couronné au concours organisé pour le centenaire de la Sainte: la substance de ce premier travail est passée dans le grand

cipios fundamentales de la mística, en cinq volumes, Madrid, 1913-1919: après les préliminaires, le tome I est consacré à défendre l'existence d'une contemplation acquise; le tome II recherche la nature intime de la contemplation infuse, à la base de laquelle il met des espèces intelligibles infuses et un amour infus; au tome III sont décrits les degrés de cette contemplation; au IVe, l'auteur passe de la mystique descriptive à la mystique doctrinale, étudiant la place de la contemplation infuse dans le plan divin, pour conclure que, si cette contemplation n'est pas strictement nécessaire à la perfection, elle est cependant la voie normale voulue de Dieu dans son plan primitif de sanctification; le dernier volume est consacré aux visions et révélations. Le double mérite du P. Seisdedos est son souci constant de s'appuyer sur la tradition, consultée aussi largement que possible, et une précision de termes et de pensée qui est loin d'être commune en ces matières. Son ouvrage malgré l'ampleur de ses enquêtes et ses citations, est insuffisant comme étude historique de la tradition spirituelle; il reste cependant un des meilleurs témoins du renouveau des études mystiques au début du XXe siècle.

Très considérable aussi et très important pour l'étude de la spiritualité de la Compagnie est le grand *Commentaire sur les Constitutions* publié par le P. Joseph E. Aicardo[167]: partant de ce principe que, pour un ordre religieux, la condition essentielle de sa vraie prospérité et de sa vraie fécondité pour le bien est la fidélité à conserver dans toute sa pureté l'esprit de son fondateur, il a voulu profiter des richesses accumulées dans les volumes des *Monumenta Historica Societatis Iesu* et en tirer un commentaire qui montrât comment S. Ignace et ses premiers compagnons et disciples ont compris en pratique les prescriptions et directions des Constitutions; l'ouvrage est donc avant tout une suite de textes tirés de ces documents primitifs, commodément groupés et brièvement éclairés, l'auteur voulant s'effacer lui-même le plus possible pour laisser parler les témoins immédiats de la tradition qu'il entend recueillir. Les premiers volumes surtout,

---

ouvrage. - Sur les relations de la Sainte réformatrice avec la Compagnie le P. Jean A. Zugasti (1861-1877†1920) a publié à Madrid en 1914, en réponse aux allégations de M. Mir, un volume solide et érudit, bien que souvent trop passionné, *Santa Teresa y la Compañía de Jesús.*

[167] 1861-1867 † Malaga 1932: *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús,* Madrid, 1919-1932, en six gros volumes.

consacrés aux prescriptions relatives à la formation spirituelle et à la vie intérieure des jésuites, constituent, dans leur masse un peu touffue, le tableau en somme le meilleur de ce qu'a été la spiritualité des premières générations de la Compagnie.

C'est aussi pour les jésuites eux-mêmes et plus précisément pour les Frères coadjuteurs que le P. Félix Cumplido [168] composa son *Coadjutor perfecto,* Madrid, 1872, solide petit manuel de perfection dans le travail manuel.

Le P. Joseph Mach [169] a publié surtout des manuels de piété et d'ascétisme pratique qui ont eu une grande diffusion en Espagne et au dehors: pour les fidèles, *Norma de vida cristiana,* Barcelone, 1853; *Ancora de salvación o devocionario ...,* Barcelone, 1854, qui, avant la mort de l'auteur avait dépassé la 50e édition; pour les prêtres, le *Tesoro del sacerdote,* Barcelone, 1863, constamment revu et augmenté par lui, manuel de spiritualité sacerdotale en même temps que de pastorale réimprimé plusieurs fois après la mort de l'auteur par le P. Ferreres; *Mana del Sacerdote, o colección de oraciones, examenes, meditaciones y suaves industrias ... para la santificación del eclesiástico,* Barcelone, 1863.

Le P. Remi Vilariño [170] lui aussi exerça une influence énorme par l'extraordinaire diffusion de ses écrits spirituels, à peu près tous du reste, brochures ou articles du *Mensajero del Sagrado Corazón* de Bilbao qu'il dirigea pendant de longues années. Plusieurs collections ont été formées de ces écrits vivants et directs, faciles à lire et inculquant chacun une idée précise: *Caminos de vida, Lecturas para Ejercicios,* Bilbao, 1925-1926, comprenant 56 brochures; *El Caballero cristiano. Devocionario,* Bilbao 1920; *Cartas de otro mundo,* Bilbao, 1925; et toute une série de *Devocionarios* pour les religieux, les scolastiques et Frères coadjuteurs, les soldats ...

---

[168] 1817-1833 † Madrid 1872. - Un jésuite anonyme, s'inspirant à la fois du P. Cumplido et de l'ouvrage ancien du P. Le Blanc sur *Le saint travail des mains,* a publié en 1881 à Innsbruck, *Die Heiligung der Handarbeit; Anleitung zur Vollkommenheit...* destiné aux frères convers et à tous ceux qui se livrent au travail manuel. - En Espagne, le P. E. Iglesias a publié sous le titre de *Mana espiritual,* Barcelone 1917, un manuel de prières destiné aux Frères coadjuteurs.

[169] 1810-1825 † Saragosse 1885.

[170] 1865-1880†1939.

Pour les Portugais de l'Inde, le P. Antoine Pereira[171] composa divers livres de piété, en particulier une petite Année liturgique en cinq volumes, *O anno liturgico das Festas, historica, dogmatica e asceticamente esposto,* Goa, 1864.

En France, nous trouvons une production relativement abondante, de valeur inégale. Le P. Jacques Millet[172], par exemple, publie plusieurs livres aux titres très beaux: *la Science du salut enseignée par Jésus-Christ souffrant,* Paris, 1864; *l'Homme surnaturel,* Paris, 1867; le plus connu de ces ouvrages, *Jésus vivant dans le prêtre,* Plancy, 1854, n'est pas de lui, mais d'un professeur anonyme de Grand Séminaire; il n'a fait que le remanier en vue de la publication; mais la richesse du contenu est moindre que ce que promet le titre, tout en étant un solide et encourageant traité. Non moins encourageant est l'ouvrage souvent traduit et réédité, *La voie de la paix intérieure,* Paris, 1885, du P. Édouard de Lehen[173] qui avait peu auparavant sous le titre d'*Instructions sur les scrupules,* Vannes, 1850, réimprimé quelques anciens écrits sur le même sujet. *L'ange conducteur des âmes scrupuleuses ou qui ont peur de Dieu* (Lille, 1898, en deux éditions, une pour les prêtres, l'autre pour les fidèles), du P. Paul Dubois[174], est un fort bon petit traité, plein d'observations et de conseils sages et pratiques, comme son autre volume sur *La Direction,* publié après sa mort, Lille, 1901. Plus récemment, cette question des scrupules et des rapports de la psychopathologie avec la vie spirituelle et la direction, a été traitée très largement par le P. Antonin Eymieu[175] dans les quatre

---

[171] 1817-1841†1876; il publia aussi une retraite de huit jours pour les prêtres, Goa, 1861.

[172] 1797-1829 † Laon 1873. - Du P. Eusèbe Godfroy (1817-1853†1889) on a publié sans nom d'auteur trois volumes d'*Avis spirituels* (I, pour servir à la sanctification des âmes; II, aux femmes chrétiennes qui vivent dans le monde; III, pour les âmes qui aspirent à la perfection, Nancy-Paris, 1862-1873): ce sont des notes recueillies dans ses entretiens, sa correspondance, ses exhortations, sans lien rigoureux, mais concrètes, précises, solides et qui ont eu un grand succès.

[173] 1807-1834†1867; de lui aussi des *Méthodes* pour l'oraison, l'examen de conscience, la retraite du mois, Paris, 1852. - Au Mans en 1868, le P. Victor Hassenforder (1819-1841†1882) réimprime les deux excellents traités sur le Découragement et les Tentations du P. Jacques Michel, qui fut après la suppression au XVIIIe siècle supérieur du Séminaire de Carpentras.

[174] 1827-1847†1901, Lille.

[175] 1861-1882 † Marseille 1933; vie de l'auteur par le P. FERCHAT, Pa-

volumes de son *Gouvernement de soi-même,* et plus brièvement, de façon plus technique, par le P. Robert de Sinéty [176] dans l'ouvrage publié après sa mort, *Psychopathologie et direction,* Paris, 1934.

Sur la dévotion au Sacré-Cœur et sur celle à la Sainte Vierge, trois professeurs de théologie ont écrit des ouvrages également notables par la solidité et la précision de leur doctrine. Le P. Pierre Jeanjacquot [177] publia à Paris, en 1868, ses *Simples explications sur la coopération de la T. S. Vierge à l'œuvre de la Rédemption,* un des meilleurs écrits sur cette délicate question. Le P. Jean-Baptiste Terrien [178], avec un volume sur la *Dévotion au Sacré-Cœur,* Paris, 1893, a donné dans les quatre volumes de son ouvrage *La Mère de Dieu et la Mère des hommes,* Paris, 1900-1902, une véritable somme de la dévotion à la Vierge; ses deux volumes, *La grâce et la gloire,* Paris, 1897, sont eux aussi un vrai livre de spiritualité par la manière dont l'exposé de la doctrine théologique est adapté à la nourriture de l'âme. *La Dévotion au Sacré-Cœur, Doctrine et histoire,* Paris, 1906, du P. Jean-Vincent Bainvel [179], est un des meilleurs ouvrages d'ensemble sur cette dévotion, ouvrage que l'auteur ne cessa de revoir et de perfectionner jusqu'à sa mort; il le compléta en 1918 par un volume sur *Le Saint Cœur de Marie.*

Le P. Jean Lyonnard [180] fut l'homme de la dévotion au Cœur agonisant de Jésus et de la prière pour les agonisants qui paraissent chaque jour devant Dieu: il consacrait à cette *Dévotion au Cœur agonisant* un opuscule paru à Avignon en 1850, et y revenait sous diverses formes: *l'Intercession per-*

---

ris, 1936; les quatre volumes ont paru à Paris de 1906 à 1921 et ont eu de nombreuses rééditions et traductions.

176 1872-1890†1931; notice sur l'auteur en tête du volume.

177 1804-1842†1891; il écrivit avec le même souci de précision théologique dans la piété: la *Vie religieuse,* Toulouse, 1884; *l'Ordre surnaturel et l'Église, société de l'ordre surnaturel,* Paris, 1886.

178 1832-1854†1903.

179 1858-1877†1937: son livre *Nature et surnaturel,* Paris, 1903, touche lui aussi souvent aux questions de spiritualité, ainsi que le petit volume *La Vie intime du catholique,* Paris, 1914; sa pensée sur les problèmes fondamentaux de la mystique a été exprimée par lui dans la longue introduction qu'il mit en tête de la 10e édition des *Grâces d'oraison* du P. Poulain, Paris, 1922.

180 1819-1839†1887; R. Plus, *Le P. Lyonnard d'après son mémorial,* Toulouse 1936; sur ce Mémorial, voir plus haut p. 476.

pétuelle au Cœur agonisant de Jésus ... Paris, 1867; *les Souffrances continuelles du Cœur agonisant de Jésus et du Cœur compatissant de Marie,* Paris, 1868; mais son ouvrage le plus connu et le plus profond est son *Apostolat de la souffrance,* Paris, 1866, digne complément et pendant de l'*Apostolat de la prière* du P. Ramière [181].

Sur la *Dévotion à la T. S. Trinité,* le P. Émile Laborde publia deux volumes, Paris, 1922; sur la bonne mort, le P. Alexis Lefebvre composa plusieurs ouvrages: *La science de bien mourir,* Paris, 1864; *Consolation,* Paris, 1865 [182]. Quant au P. Jacques Brucker, il s'attacha tout particulièrement, dans ses écrits français et allemands, à vulgariser les enseignements spirituels de S. François de Sales: *Parterre mystique de S. François de Sales,* Lille, 1881; *Le chrétien d'après S. François de Sales,* Paris, 1884 ...; il écrivit de même *La doctrine spirituelle de l'Imitation de Jésus-Christ,* Lille, 1880, en s'inspirant du P. Georges Heser, dont il réédita en le complétant le *Monotessaron evangelicum,* Tournai, 1889 [183].

Parmi les livres de méditations, on peut citer comme plus répandus ceux des Pères Justin Etcheverry, Alfred de Geyer, Prosper Baudot, Pierre Suau, ce dernier tiré de tout le Nouveau Testament, et non des seuls Évangiles comme les autres; une mention spéciale doit être donnée aux *Méditations doctrinales et pratiques tirées de S. Jean* du P. Alfred Eicher, Lille, 1882 [184].

---

181 Sur le Sacré-Cœur il faut citer encore le P. Xavier de Franciosi (1819-1847†1908), *Dévotion au S. C., notions doctrinales et pratiques,* Paris 1877, nombreuses rééditions; de lui aussi l'*Esprit de S. Ignace,* Nancy, 1887, recueil de traits et de pensées du saint. - Edmond Letierce (1825-1847 †1891), *Études sur le S. C.,* 2 vol., Paris, 1890, érudit, mais insuffisant comme critique. - Victor Alet (1827-1843†1890), *La France et le S. C.,* Paris, 1892, et autres volumes; pour l'œuvre des cercles il composa un *Manuel de retraites,* Tours, 1885, souvent réédité. - Le P. François Doyotte (1841-1872†1895), *Élévations sur le Cœur de Jésus,* Paris, 1873; de lui aussi un *Guide de la vie chrétienne,* Lille, 1895, très répandu.

182 E. Laborde, 1850-1871†1930; de lui encore *L'esprit de S. François Xavier,* Bordeaux, 1920, conçu sur le même plan que le livre du P. de Franciosi sur S. Ignace. - A. Lefebvre, 1804-1823†1882.

183 1821-1851 † Lille 1890; *Lehre des hl. Fr. von Sales von der wahren Frömmigkeit,* Fribourg Br,. 1875; *Die geistlichen Exerzitien des hl. Ignatius mit Zusätzen und Erläuterungen aus den Schriften des hl. Fr. von Sales.* Innsbruck, 1885.

184 J. Etcheverry, 1815-1850†1890, *Méditations,* 4 vol., Paris, 1877; de lui aussi un volume, sur la *Dévotion au Cœur de Jésus,* Paris,, 1879; *Les Mystères et les trésors de la vie cachée,* Paris, 1863. - A. de Geyer, 1839-1858

Au début du XXe siècle, nous rencontrons deux ouvrages très importants sur l'oraison et la mystique. Le P. Auguste Poulain [185] publie en 1901, à Paris, la première édition de son volume *Des grâces d'oraison*, qu'il ne cessera de revoir et de développer jusqu'à la 9e et dernière édition publiée par lui en 1914. Il se défendait, malgré le sous-titre « Traité de théologie mystique », de faire œuvre de théologien, ou du moins de théologien spéculatif: il entendait décrire aussi exactement que possible les phénomènes de la vie mystique, de la contemplation infuse, et donner aux directeurs les conseils pratiques les mieux appropriés aux cas qui se présentent à eux dans cet ordre de choses. En ce sens, même aujourd'hui, après le développement des études mystiques dont il fut un des promoteurs les plus efficaces, son livre conserve une grande valeur en raison de la richesse des informations qui y sont réunies (pas toujours, il faut l'avouer, avec une suffisante critique des sources) et du souci constant de précision qui s'y manifeste, et dans lequel on reconnaît le professeur de sciences exactes. Telle des explications théoriques auxquelles le P. Poulain se ralliait, en passant du reste, et sans y insister, est aujourd'hui abandonnée par beaucoup: la doctrine qu'il maintenait fermement, bien que non sans nuances, de la non-nécessité des grâces d'oraison infuse pour la haute sainteté, reste encore très discutée: les descriptions riches et précises de son livre et les conseils très sages qu'il contient demeurent précieux pour tous.

Tout différent est l'ouvrage venu peu après du P. René de Maumigny [186] la *Pratique de l'oraison mentale*, avec ses deux

---

†1918, *Méditations* en 6 volumes, publiées anonymes, Lille, 1884; - P. Baudot, 1846-1872†1918, *Les Évangéliques*, Paris, 1907, dont il fit en 1911 une édition adaptée pour les frères coadjuteurs sous le titre d'*Évangile du Coadjuteur;* de lui aussi *Documents du ministère pastoral*, Paris 1911, recueil des articles publiés par lui dans l'*Interdiocésaine*, revue de pratique pastorale de l'Œuvre des Campagnes, qu'il dirigea de nombreuses années, et où avec la pastorale sont abordées beaucoup de questions de spiritualité. — P. Suau, 1861-1878†1916; *Vie* par A. DE VASSAL, Toulouse, 1921; outre de nombreuses biographies, opuscules très personnels sur *Le Sacré Cœur*, Paris, 1895; *La Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1908. - A. EICHER, 1818-1845†1888.

[185] 1836-1858†1919 (*Notice* en tête de la 10e éd. par le P. J. V. Bainvel, p. VIII-XXIII); outre de nombreux articles, le P. Poulain édita à Paris en 1910, le *Journal de Lucie-Christine*, autobiographie d'une femme du monde favorisée de grâces de contemplation.

[186] 1837-1855†1918; *Vie* par le P. A. HAMON, Paris, 1921; de lui un opuscule, *La grande retraite de S. Ignace, école d'oraison*, Paris 1916.

volumes : Oraison ordinaire, oraison extraordinaire, parus à Paris en 1905, sans cesse revus eux aussi jusqu'à la mort de leur auteur (I, 11e édition, 1916; II, 9e édition, 1911). Plus large que celui de Poulain, le plan embrasse tout le champ de l'oraison mentale et, si est maintenue, comme l'indique le titre même, une distinction très nette entre les oraisons auxquelles tous peuvent aspirer et arriver et celles qu'on peut bien désirer, mais qu'il appartient au seul choix de Dieu d'accorder, néanmoins le P. de Maumigny marque non moins fortement l'unité profonde de la vie d'oraison et insiste sur les formes de transition entre les deux domaines, oraison affective, oraison de simplicité; comme pour S. Ignace, pour lui l'essentiel est la familiarité avec Dieu, familiarité qui nous le fait trouver en toute chose, mais à laquelle peuvent conduire des voies très diverses. La grande valeur de ce livre est dans le fait qu'il est l'œuvre d'un contemplatif favorisé de grâces insignes et d'un éminent directeur joignant à une longue expérience des âmes et à une connaissance très sûre, encore que peu apparente, de la tradition spirituelle, une finesse et une originalité de pensée peu communes.

Disciple du P. de Maumigny, comme il aimait à le proclamer, le P. Léonce de Grandmaison [187] n'a publié lui-même sur les questions de spiritualité que de simples articles de revue; mais après sa mort on a réuni en volume ses conférences de Louvain sur la *Religion personnelle,* Paris, 1927, et édité trois volumes d'*Écrits spirituels,* Paris, 1933-1935, reproduisant fidèlement les notes laissées par lui de ses instructions, retraites et triduums. Ces simples esquisses restent fort intéressantes par la manière nuancée, concrète, intime et pénétrante dont une spiritualité résolument et fortement traditionnelle y est adaptée aux situations et aux besoins d'âmes actuelles, très hautes et très exigeantes en fait de nourriture spirituelle. Il y a, je crois, peu d'écrits qui réalisent aussi bien ce que peut être la spiritualité ignatienne, restant fidèlement elle-même, et cependant repensée, revécue de façon très personnelle et très intense.

En Belgique et Hollande, un des écrivains les plus féconds

---

187 1868-1886 † Paris 1927; nous avons déjà cité sa *Vie* par le P. J. LEBRETON, Paris, 1932, trad. italienne, Brescia 1936; on trouvera la bibliographie complète de ses écrits dressée par le P. de Gueuser dans les Recherches de Science religieuse, t. 18 (1928), p. 281-295.

et les plus estimés a été le P. Josse Hillegeer [188]: un de ses premiers écrits, *De Deugd voor alle staaten*, Gand, 1855, et en français *La vertu pour tous les états*, Bruxelles, 1856, est un solide programme de vie intérieure, fondé sur la lutte contre les passions déréglées pour arriver à la conformité avec la volonté de Dieu. Suivirent *De Deugd der ouders* (la Vertu des parents), Gand, 1856; *De Kunst van wel te sterven* (l'Art de bien mourir), Gand, 1857; outre nombre de petits traités originaux et de vies de saints, il adapta en flamand des ouvrages de Drexel, Pinamonti, Bellecius... Pour les prêtres il écrivit *Fidelis minister Christi*, Gand, 1865, développé dans les éditions successives; c'est lui enfin qui avait fondé le *Bode van het heilig Hart*, Messager flamand du Cœur de Jésus, à Gand en 1870.

Le P. Jean-Baptiste Boone [189] lui aussi publia, en français pour la plupart, une longue série de petits écrits de piété dont un certain nombre furent réunis en deux, puis trois volumes d'*Opuscules*, à Tournai, 1852-1854; en particulier: *Instruction sur la confession de dévotion*, Bruxelles, 1850; ... *sur la Communion fréquente*, 1852; le *Manuel de l'Adoration perpétuelle* 1854, pour l'Association fondée par lui; *Examen ad usum cleri*, 1861; *l'Apostolat de Jésus-Christ et des fidèles*, 1862...

Le P. Prosper Vanderspeeten [190] n'écrivit lui-même que des travaux historiques et hagiographiques; mais en 1875, encouragé par les évêques belges, il fonda sa « *Petite Bibliothèque chrétienne* » destinée à fournir aux âmes pieuses sous forme de fascicules mensuels de bonnes lectures spirituelles; continuée après sa mort par les Pères Kieckens, puis Dutremez, cette publication se poursuivit jusqu'en 1914, où, interrompue par la guerre, elle cessa sans être reprise dans la suite. Dans l'ensemble le choix des écrits ainsi réédités et parfois adaptés (il y a très peu d'inédits), a été fait de façon très heureuse et les quarante années de cette *Bibliothèque* forment une collection d'écrits spirituels empruntés aux diverses écoles spirituelles, dont on trouverait difficilement l'équivalent ailleurs.

C'est à la dévotion au Sacré-Cœur que sont consacrés les

---

188 1805-1835 † Gand 1883; Smv. IV, 380-388 donne le détail des écrits dont un certain nombre ont été réunis.

189 1794-1815†1871; prédicateur et missionnaire, eut aussi sa part dans la restauration des bollandistes; Smv. I, 1775-1783; cf. É. de Moreau dans AHSI., t. 10 (1940), p. 277-279.

190 1835-1852†1889; François Kieckens, 1841-1860†1907; Paul Dutremez, 1857-1875†1918.

écrits du P. Toussaint Dufau: *Beautés de l'âme contemplées dans le Cœur de Jésus*, Gand, 1863; *Magnificences de la grâce contemplées dans le Cœur de Jésus*, Bruxelles, 1865; *Trésor du Sacré-Cœur*, Bruxelles, 1870-1872, recueil en 8 volumes de textes de l'Écriture, des Pères, des théologiens, des ascètes formant un vaste florilège. Apôtre du Sacré-Cœur lui aussi le P. Rodolphe Pierik est surtout connu par son ouvrage sur les souffrances du Sauveur, *De lijdende Jesus*, 2 volumes, Bois le Duc, 1885 [191].

Parmi les ouvrages de spiritualité que le P. Arthur Vermeersch [192] a ajouté à ses nombreux travaux de morale et de pastorale, l'un des principaux est la *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, Tournai, 1906, dont en 1934 il donnait une septième édition mise en harmonie avec l'Encyclique *Miserentissimus* de Pie XI; en 1905 avaient paru à Bruges ses *Méditations sur la Sainte Vierge*, elles aussi souvent rééditées et traduites; ses *Quaestiones de virtutibus religionis et pietatis*, Bruges, 1912, traitent largement tout ce qui touche à l'oraison mentale, et aux grâces mystiques en particulier; sa simple brochure sur *la Prière du prêtre* mérite d'être rappelée en raison de la plénitude de sa doctrine. En 1914 sous le titre de *Miles Christi*, il avait composé un volume de méditations pour les religieux de la Compagnie sur les règles du *Sommaire des Constitutions*. De ce dernier ouvrage il convient de rapprocher celui du P. Auguste Coemans, *Commentarium in regulas Societatis Iesu*, Rome, 1938, les deux se complétant très bien [193].

A ses nombreuses publications historiques, le Bollandiste P. Charles De Smedt ajouta deux volumes de solide spiritualité, doctrinale et pratique à la fois, sage et encourageante sur *Notre vie surnaturelle*, Bruxelles, 1910-1911. Bien que sa mort prématurée ait empêché le P. Émile Mersch de publier lui-même l'ouvrage de doctrine qu'il préparait sur le Corps

---

191 T. Dufau, 1807-1834†1881; R. Pierik, 1827-1847 † Maastricht, 1909; du P. Alphonse Deham, 1832-1852†1893, *Le S. C. de Jésus offert à la piété de la jeunesse studieuse*, Liège, 1864.

192 1858-1879 † Louvain 1936; dans les *Miscellanea* offerts en son honneur, Rome, 1935, t. II, p. 371-403, la longue bibliographie de ses écrits; sur sa vie intérieure, J. CREUSEN, *Le « vœu d'abnégation » du P. Vermeersch* dans Gregorianum, 1940, p. 607-627. [Vie, par le P. CREUSEN, Bruxelles, 1947; le *Miles Christi* a eu en 1923 une réédition française et une traduction italienne.]

193 1864-1881 † Rome 1940.

Mystique, il y a déjà beaucoup pour la spiritualité dans la grande étude historique sur *le Corps Mystique,* deux volumes, Louvain 1933, et dans le livre *Morale et corps mystique,* Paris, 1937 [194].

En Angleterre, le P. Henri Coleridge [195] publie dès 1869 un petit volume de sujets de méditations sur l'Évangile, sous le titre de *Vita vitae nostrae;* plus tard il écrit sous le même titre de *Life of our Life,* une série d'études sur la vie de Notre-Seigneur qui de 1874 à 1892 formeront vingt-deux volumes: vaste ouvrage, pieux, solide, mais diffus. Le P. Pierre Gallwey [196], en plus de son activité pour organiser et donner des retraites, est surtout connu par les trois volumes de ses *Watches of Passion,* Londres, 1894, méditations sur les différentes heures de la Passion du Christ, qui contiennent la substance des retraites données par lui. Le P. Richard Clarke [197] composa lui aussi de nombreux ouvrages sur la vie de Jésus-Christ et ses diverses périodes, enfance, vie cachée, vie glorieuse, sur les dévotions au Sacré-Cœur, au Précieux Sang. Bien que le P. Herbert Thurston [198] n'ait pas écrit d'ouvrages

---

194 C. De Smedt, 1833-1851 † Bruxelles 1911; E. Mersch, 1890-1907†1940. [Tandis que les deux volumes *Le Corps Mystique. Étude historique,* ont eu en 1948 une réédition augmentée, le grand ouvrage sur *La théologie du Corps mystique,* retrouvé presque achevé après la mort tragique de l'auteur en mai 1940, a été publié en deux vol. à Bruxelles en 1944. Sur le P. Mersch, voir la notice par le P. Levie, Nouv. rev. théologique 67 (1945), p. 677-688.]

195 Né en 1822, prend part comme jeune ministre anglican au mouvement d'Oxford, reçu en 1852 dans l'Église catholique, va à Rome où il retrouve Manning et Vaughan, prêtre en 1856, jésuite en 1857, fondateur et directeur du *Month,* meurt en 1893; cf. *Month,* t. 78 (1893), p. 152-181 et *Cath. Encyclop.,* IV, 97-98.

196 1820-1836 † Londres 1906: cf. la *Notice* par P. FITZGERALD, Londres, 1906 et le volume de souvenirs publié par le P. M. GAVIN: *Memoirs of Fr. Gallwey,* Londres, 1913.

197 1839-1871†1900; cf. J. RICKABY dans *Month,* t. 96 (1900), p. 337-344.

198 1856-1874 † Londres 1939; entre autre une série d'articles: *Our popular Devotions,* dans le *Month* de 1900 à 1902 (chemin de la croix, rosaire, mois de mai, angelus, bénédictions du S. Sacrement...), une autre: *Notes on familiar Prayers,* de 1913 à 1918 (Ave Maria, Notre Père en anglais, Confiteor, Anima Christi, Salve Regina); ces deux séries ont été résumées par le chan. Boudinhon dans la *Revue du clergé français,* à mesure de leur publication. D'autres études ont été développées en volume: *The holy Year of Jubilee,* Londres, 1900; *The Stations of the Cross,* 1906 (trad. franç. 1907). A partir de 1919, dans le *Month, Some physical Phaenomena of Mysticism,* série continuée par divers articles sur

de spiritualité proprement dits, il doit être mentionné ici en raison de ses importants travaux soit sur l'histoire des dévotions et des prières, soit sur les faits extraordinaires de la vie mystique; il a en outre rendu grand service à la piété catholique par sa réédition, mise à jour des travaux historiques récents en collaboration avec D. Attwater, des *Lives of the Saints* d'Alban Butler, Londres, 1926-1938, en douze volumes.

Plus strictement spirituelle a été l'œuvre et l'influence de Mgr Alban Goodier [199]: s'étant retiré en Angleterre après avoir renoncé à l'archevêché de Bombay en 1926, il composa une série d'ouvrages sur Notre-Seigneur et sur la vie intérieure qui ont eu une large diffusion: *The public Life of Our Lord,* Londres, 1930; *Jesus Christ model of manhood,* Londres, 1927; *The inner life of the Catholic,* Londres, 1933; *The Life that is Light,* 3 volumes, 1935; etc. Du point de vue doctrinal son livre le plus important est son *Introduction to the Study of ascetical and mystical Theology,* Londres, 1938, qui contient les conférences faites aux étudiants jésuites de Heythrop et offre une vue d'ensemble sur toute la doctrine spirituelle et sur son développement historique: toute érudition est laissée de côté, mais à travers la forme volontairement toute simple, on sent partout la très large et sûre information de l'auteur, servant de base à un exposé très personnel et nuancé, solide et très pacifiant.

C'est en Amérique, où il était entré au noviciat de Florissant, que le P. Pierre Aernoudt [200], belge, composa son livre destiné à une très grande diffusion en diverses langues, *de Imitatione Sacratissimi Cordis Iesu,* paru à Einsiedeln en 1863, et, en anglais, à Cincinnati en 1865; en 1867, le P. Hillegeer le traduisait en flamand. Sur Notre-Seigneur, le P. Antoine Maas publiera plus tard une *Life of Christ,* Saint-Louis, 1891, suivie de deux volumes *Christ in type and prophecy,* 1893-96, ouvrages de spiritualité autant que d'exégèse. Nombreuses furent

---

des cas de mysticisme, le dernier en 1839 sur Marie d'Agreda. — Sur le P. Thurston, cf. la notice par J. MURRAY dans *Month,* 174 (1939), p. 492-502.

199 1869-1887, archevêque en 1919, mort en 1939; cf. H. KEANE, dans *Month* t. 173 (1939), p. 408-415; en 1913, il avait publié un volume de *Letters and Instructions of S. Ignatius.*

200 1811-1831†1865; Notice par P. Vanderspeeten, Tournai, 1873. [Nouvelle traduction flamande, Lierre 1944-1947, 4 vol. avec introd. biographique par le P. Hardeman.]

les éditions des livres du P. Florentin Boudreaux, *God our Father*, Londres, 1878 et *Happiness of Heaven*, Baltimore, 1871. Les *First lessons in the Science of the Saints*, Saint-Louis, 1902, du P. Raoul G. Meyer ne sont pas à proprement parler un traité complet de théologie ascétique, mais, conformément au titre, une série de substantielles études sur la lutte contre les passions et défauts, la réforme du caractère, terminées par une dernière leçon ouvrant les perspectives de la vie nouvelle, vie surnaturelle dont le développement est rendu possible par les efforts accomplis [201].

Dans les pays de langue allemande, le P. Joseph Deharbe est surtout connu par son célèbre Catéchisme; mais il a publié aussi en 1849, à Ratisbonne un *Examen ad usum cleri*, destiné à aider les prêtres dans leurs retraites et un volume assez considérable sur la charité et la contrition parfaites, *Die vollkommene Liebe Gottes in ihrem Gegensatze zur unvollkommenen und in ihrer Anwendung auf die vollkommene und unvollkommene Reue*, Ratisbonne, 1856. Son *Examen* fut en 1874 revu et augmenté par le P. Joseph Schneider [202], auteur lui-même d'un *Manuale sacerdotum*, Cologne, 1862, qui fut après sa mort tenu à jour par le P. A. Lehmkuhl et dont la 16e édition paraissait en 1905; il y avait joint en 1868 un *Manuale clericorum*, lui aussi souvent réédité. En 1860 il publia à Paderborn, sous le titre *Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch*, une traduction du livre français du P. Antonin Maurel, *Le Chrétien éclairé sur la nature et l'usage des Indulgences*, Lyon, 1856. C'est ce livre qui, souvent réédité comme celui du P. Maurel, est devenu, remanié et augmenté après

---

201 A. Maas, 1858-1877†1827; F. Boudreaux, 1821-1841 † Chicago 1894; R. Meyer, 1841-1858†1912; il fut assistant d'Angleterre. — Du P. Ch. Coppens, déjà mentionné à propos des Exercices, il faut encore citer ici *The mystic treasures of the holy Mass*, S. Louis, 1905; *Spiritual instructions for religious*, S. Louis, 1915; le P. H. Gabriel déjà mentionné lui aussi composa des *Ascetical Conferences* éditées à S. Louis, 1939.

202 J. Deharbe, 1800-1817†1871; J. Schneider, 1824-1852 † Rome 1884; il avait publié aussi un *Manuale Congregationis B. V. M.*, Cologne, 1861 et divers autres livres de prières à l'usage des Congréganistes; il compléta son *Manuale sacerdotum* par un volume de *Lectiones quotidianae de vita, honestate et officiis sacerdotum et clericorum*, Ratisbonne, 1870, florilège tiré des conciles, des Pères ... — Publièrent aussi de nombreux écrits pour les Congrégations le P. André Ehrensberger, 1814-1841†1890, Smv. IX, 279 et le P. Joseph Frey, 1815-1833†1896, Smv. IX, 372. — A. Maurel, 1803-1820†1874. — F. Beringer, 1838-1879 † Rome 1909.

la mort de son auteur, l'ouvrage classique bien connu du P. François Beringer. A la même génération appartient le P. Melchior Hausherr [203] qui sous le pseudonyme de Jérôme de Seedorf, composa un intéressant petit volume, *Die wahre und falsche Ascese*, Mayence, 1874: après avoir rappelé la vraie notion de l'ascèse et sa vraie place par rapport à la charité, ainsi que les développements historiques de l'ascèse chrétienne, il précise les formes diverses de fausse spiritualité et les moyens de les combattre. On a aussi de lui *Die geheiligte Handarbeit*, Mayence, 1873, exemples de frères coadjuteurs de la Compagnie, et plusieurs ouvrages sur le Sacré-Cœur, en particulier *Die Herrlichkeiten des göttlichen Herzens Jesu*, Einsiedeln, 1884.

Sur la dévotion au Sacré-Cœur, un des travaux fondamentaux reste encore aujourd'hui le *De rationibus festi SS. Cordis Iesu*, du P. Nicolas Nilles [204], Innsbruck, 1867, augmenté par lui dans les éditions successives jusqu'à la 5e (1885), et complété par une étude sur le culte du Saint Cœur de Marie, vraie somme théologique de cette double dévotion où sont allés puiser largement les écrivains postérieurs. Après lui le P. Herman Nix [205] s'attacha lui aussi à l'aspect théologique de cette dévotion dans son *Cultus SS. Cordis Iesu sacerdotibus praecipue et theologiae studiosis propositus*, Fribourg Br., 1891, 3e édition remaniée d'un premier ouvrage paru en 1885.

De forme plus populaire est, à la génération précédente, le *Herz Jesu, Büchlein von der Liebe*, Linz, 1836, du P. Jean Népomucène Stoeger [206], un des écrivains spirituels les plus féconds de la nouvelle Compagnie, qui y joignit un *Xaveri*

---

203 1830-1849† 1888; Smv., IV, 149-152.

204 1828-1858 † Innsbruck 1907; cf. L. Fonck, dans: Zeitschr. f. kath. Theol. t. 31 (1907), p. 396-400, de lui encore, un *Commentarius de vocatione ad statum ecclesiasticum*, Innsbruck, 1893, sans parler de ses travaux liturgiques et canoniques.

205 1841-1856†1914. D'autres théologiens ont écrit sur le Sacré-Cœur: Joseph Kleutgen (1811-1834†1883), *Die Andacht zum Herzen Jesu*, Münster, 1842; Jérôme Noldin (1838-1863†1922), *Andacht zum heiligsten Herzen Jesu*, Innsbruck, 1883.

206 1792-1822†1880; Smv. VII, 1586-94; sous le titre de *Kleine Lesungen*, il publia à Vienne, à partir de 1867 des séries de petits fascicules de lectures pieuses, non sans analogie avec la *Petite Bibliothèque chrétienne* du P. Vanderspeeten. Nous avons cité plus haut son travail bibliographique sur les *Exercices*.

Büchlein, Linz, 1838, sur le zèle; un *Aloysi Büchlein*, Gratz, 1842, sur la chasteté; de lui encore *Das Kindlein Jesu*, Gratz, 1839; *Die Liebe Gottes zur Uebung des innerlichen Gebetes*, Augsbourg, 1843; *Die Himmelskrone, das höchste Ziel der christlichen Hoffnung*, Ratisbonne, 1847 ...

Le P. Gaspar Waser [207] écrivit surtout pour les enfants et les jeunes gens, entre autres: *Der treue Wegweiser ... für christliche Jünglinge*, Einsiedeln, 1852; ce qui l'amena à propager la dévotion à l'enfant Jésus, *Die heilige Kindheit oder das göttliche Jesuskind zur Nachahmung und Verehrung dargestellt*, Einsiedeln, 1853. Plus connu comme apôtre des jeunes gens est le P. Adolphe de Doss qui a composé pour eux ses *Gedanken und Rathschläge* en deux volumes, Münster, 1861, dont paraissait encore en 1924 la 29e édition [208]. Le P. François Hattler a multiplié les écrits de spiritualité populaire, dans le genre de ceux d'Alban Stolz: *Wanderbuch für die Reise in die Ewigkeit*, 2 volumes, Düsseldorf, 1883; *Christlicher Wegweiser von der Wiege bis zum Grabe*, Straubing, 1903; *Katholischer Kindergarten*, Fribourg, 1884, recueil de récits pieux pour enfants, traduit en plusieurs langues. Le P. François-Xavier Weninger, que nous avons rencontré à propos des Exercices, s'était attaché dans de nombreux petits écrits spirituels à promouvoir la dévotion aux Saints et leur imitation: le P. Maximilien Huber composa un traité général doctrinal et pratique sur cette imitation des Saints, *Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis*, Fribourg, 1912 [209].

Le P. Georges Patiss publia à Ratisbonne en 1861 un traité complet assez étendu sur l'obéissance, *Der Gehorsam;* le professeur bien connu de morale Victor Cathrein en a composé un, moins développé, mais excellent sur l'humilité, *Christliche Demut*, Fribourg, 1919, ainsi qu'une étude sur le péché véniel et les confessions de dévotion, *Die lässliche Sünde*, Fribourg, 1926. Son collègue comme professeur de philosophie, le P. Tilmann Pesch écrivit une *Christliche Lebensphilosophie*, Fribourg, 1895, très pénétrante dans sa brève simplicité. Pro-

---

[207] 1802-1821†1856; de lui aussi *Der Geist des hl. Franziskus Xaverius*, Einsiedeln, 1851.

[208] 1825-1843†1886; *Vie* par O. Pfülf, Fribourg, 1900; de lui aussi sur la pureté *Die Perle der Tugenden*, Mayence, 1878.

[209] F. Hattler, 1829-1852†1907; cf. J. Hättenschwiller, *F. S. Hattler*, Innsbruck, 1929. — M. Huber, 1833-1859 † Vienne 1919.

fesseur lui aussi le P. Hermann Cladder [210] a utilisé sa grande compétence exégétique dans la composition de ses sept volumes de méditations sur l'Évangile, *In der Schule des Evangeliums*, Fribourg, 1914 ss.

Parmi les auteurs spirituels récents de langue allemande, le P. Maurice Meschler [211] est un des plus connus: en 1887 il débutait avec un solide ouvrage sur le Saint-Esprit, *Die Gabe des hl. Pfingstfestes;* suivait en 1890 sa vie méditée de Notre-Seigneur, *Leben Jesu in Betrachtungen*, à laquelle il ajoutera comme complément en 1905 deux volumes *Aus dem Kirchenjahr*, méditations sur les fêtes de l'année liturgique. Plus brève est son esquisse de la physionomie de Jésus, *Der göttliche Heiland*, Fribourg, 1906; ses *Drei Grundlehren des geistlichen Lebens*, Fribourg, 1909, prier, se vaincre, aimer le divin Sauveur, résument bien les points centraux de tout son enseignement spirituel; après sa mort on a réuni sous le titre de *Aszese und Mystik*, Fribourg, 1917, plusieurs de ses nombreux articles de revue relatifs à des questions d'ordre plus spéculatif, spécialement sur les rapports de la mystique avec l'ascèse, l'ascèse ignatienne en particulier. Ce qui caractérise ces écrits, c'est moins l'originalité de la pensée que la fermeté à exposer nettement la spiritualité traditionnelle de la Compagnie et à en faire valoir les richesses.

C'est un mérite analogue qui assure une place importante au gros manuel de théologie ascétique du P. Otto Zimmermann [212], *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg 1930 et nouvelle

---

210 G. Patiss, 1814-1834†1902. — V. Cathrein, 1845-1863†1931; de lui encore *Die Verheissungen des göttl. Herzens Jesu*, 1919; *Lust und Freude*, Innsbruck, 1931; cf. DSp. II, 352. — T. Pesch, 1836-1852†1899; de lui *Das religiöse Leben*, Fribourg, 1878, recueil de prières pour les milieux plus cultivés. — H. Cladder, 1868-1884†1920.

211 1830-1850†1912; Vie par N. Scheid, Fribourg, 1825; nous avons parlé plus haut de ses écrits sur les Exercices. — [Des écrivains qui se sont fait un nom en d'autres domaines, ont publié des recueils de méditations, l'archéologue Étienne Beissel (1841-1871†1915), *Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres*, 10 vol. 1901-1903, (2e éd. 1907-1922 et trad. angl.); le missiologue suisse Antoine Huonder (1858-1874 †1926), *Zu Füssen des Meisters*, 4 vol. 1913-1930; ce dernier a laissé aussi un portrait de S. Ignace d'après les textes des *Monumenta*, publié après sa mort par le P. B. Wilhelm, *Ignatius von Loyola, Beiträge zu seinem Charakterbild*, Cologne, 1932, trad. ital., Turin, 1935].

212 1873-1890†1932; il avait publié auparavant plusieurs ouvrages sur des questions de théologie intéressant la vie spirituelle: *Das Gottesbedürfniss*, 1910; *Warum Schuld und Schmerz?*, 1918; *Vom Vielen zum*

édition remaniée en 1932: cet ouvrage est le fruit d'un long enseignement donné comme père spirituel dans des grands séminaires: la synthèse théologique y manque peut-être un peu, ou du moins n'apparaît pas suffisamment, mais la masse des données positives empruntées à la tradition spirituelle catholique y est extrêmement abondante et en fait une vraie somme de cette tradition, largement conçue, clairement ordonnée, solide dans ses conclusions, prudente et pratique dans ses conseils.

Le P. Otto Cohausz [213] fut avant tout un grand conférencier: mais beaucoup de ses conférences et de ses écrits appartiennent au domaine de la spiritualité; citons en particulier *Im Gefolge Jesu,* Warendorf, 1915; *Aus den Klostermauern, Erwägungen für Ordensleute und nach Vollkommenheit strebende Seelen,* Leipzig, 1918; *Freudige Frömmigkeit,* Leipzig, 1928, *Die Frömmigkeit Jesu Christi,* 1929; tout spécialement son volume *Paulus, ein Buch für Priester,* Leipzig, 1918. Très considérable fut aussi l'influence des écrits du P. Pierre Lippert: il avait en 1912 publié à Kempten un petit volume *Zur Psychologie des Jesuitenordens;* c'est directement à nourrir et éclairer la vie spirituelle des âmes, dans les milieux surtout plus cultivés, que sont destinés son recueil de lettres « aux hommes de bien » *Von Seele zu Seele,* Fribourg, 1924, et sa série de volumes, *Der Menschensohn,* Ratisbonne, 1927; *Die Kirche Christi,* Fribourg, 1931; *Vom Gesetz und von der Liebe,* Munich, 1932; *Von Wundern und Geheimnissen,* Munich, 1933; *Der Mensch Job redet mit Gott,* Munich, 1934.

Avec les Pères Lippert et Cohausz, morts en 1936 et 1938, nous rejoignons les générations actuelles et les écrivains spirituels encore vivants qu'il a semblé mieux de laisser de côté dans cette rapide revue.

Il serait sans doute tentant d'esquisser ici un tableau de l'état présent de cette spiritualité ignatienne que nous venons de suivre à travers les quatre siècles de son passé. Quelques faits se dégagent même sans peine dès le premier regard: tout d'abord l'abondance des publications spirituelles de tout genre, rappelant, au moins par le nombre, les moments les plus féconds du XVII[e] siècle. Comme alors aussi on peut constater

---

Einen, 1921. — Le P. Haggeney a publié sous le titre de *Grundriss der Aszetik,* Fribourg, 1933 un résumé du manuel du P. O. Zimmermann.

[213] 1872-1894†1938; cf. L. Koch, *Jesuiten-Lexikon,* 345-346. Du P. Lippert il a été question plus haut.

cette adaptabilité aux besoins et aux goûts des contemporains que nous avons signalée chez les jésuites du passé: ces publications, en effet, s'inspirent dans une large mesure de ce qu'il y a de meilleur dans les grands courants spirituels de l'heure présente: intense besoin de vie intérieure plus profonde et plus personnelle, attirance de l'aspect mystique de la vie surnaturelle, de la liturgie, de certaines doctrines comme celle de l'incorporation au Christ, désirs de réparation, de service des âmes ... Très notable encore, dans la Compagnie aussi bien qu'au dehors, le développement pris par l'étude théologique, scientifique des questions de spiritualité, développement se manifestant par la constitution d'un enseignement spécial régulier de ces questions, par la multiplication des revues consacrées aux recherches de cet ordre, et des autres instruments de travail destinés à les faciliter [214].

Toutefois il semble que nous sommes encore trop près, trop plongés nous-mêmes au milieu de ces mouvements d'idées pour être en état d'en essayer un bilan comme celui que nous venons d'ébaucher pour le passé, étant donnés surtout les bouleversements actuels du cadre extérieur dans lequel se déroule cette activité spirituelle: quelles répercussions ces bouleversements sont de nature à avoir sur une telle activité, il suffit de se rappeler la période de la Révolution française et des guerres napoléoniennes pour s'en rendre compte.

C'est pourquoi, arrêtant ici notre enquête historique, nous la conclurons par un rapide examen de quelques-uns des aspects plus généraux de cette spiritualité de la Compagnie de Jésus.

---

214 Pour nous en tenir à la Compagnie, un cours régulier de théologie ascétique et mystique était inauguré en 1918 à l'Université Grégorienne à Rome; depuis, en conformité aux dispositions des Ordonnances Pontificales sur les études, cet enseignement a été étendu à tous les scolasticats de théologie; la *Revue d'ascétique et de mystique* commençait à paraître à Toulouse en 1920, la *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, à Innsbruck en 1926; *Manresa*, à Bilbao en 1924; *Ons geestelijk Erf*, à Anvers en 1927 ...; le *Dictionnaire de Spiritualité* a achevé en 1937 de publier son premier volume.

TROISIÈME PARTIE

QUELQUES ASPECTS GÉNÉRAUX

CHAPITRE XIII

LES EXERCICES SPIRITUELS

Après avoir étudié le point de départ et la source première de la spiritualité de la Compagnie de Jésus dans la spiritualité personnelle de S. Ignace, après en avoir suivi le développement historique jusqu'au moment actuel, il nous reste, pour compléter le présent travail, à dégager les caractéristiques principales de cette spiritualité.

Et puisque, le plus souvent, jésuites et non-jésuites, admirateurs et adversaires, identifient purement et simplement spiritualité de la Compagnie et spiritualité des *Exercices spirituels,* il nous faut rechercher d'abord le sens exact de cette identification et aussi ses limites, savoir dans quelle mesure les Exercices contiennent ou ne contiennent pas toute la tradition spirituelle des fils de S. Ignace.

Place qui leur est attribuée

Un certain nombre de faits sont tout d'abord à relever. En premier lieu, il est sûr que, durant toute l'histoire de la Compagnie, les *Exercices* faits intégralement ont été considérés comme une base essentielle de la formation du jésuite. Ainsi en fut-il pour les premiers compagnons de S. Ignace et pour les principaux au moins parmi ceux qui les suivirent: Polanco le constatait déjà dans le préambule de son projet de Directoire [1]. Sans doute, peu après, du vivant même du

---

[1] *Directorium Polanci* (MHSI), *Exerc.,* p. 796: « Testis est Pater Noster bonae memoriae Ignatius qui a Domino edoctus et illustratus his Exercitiis, plurimum initio suae conversionis profecit; testes et primi Patres, qui per eadem et spiritum Domini et vocationis beneficium ac-

Saint et pendant les années qui suivent sa mort, les interrogatoires de Nadal comme visiteur [2] nous révèlent une irrégularité assez considérable dans la manière de faire les Exercices: parmi les religieux qui lui rendent compte de leur vie, quelques-uns, après plusieurs années passées en religion ne les ont encore jamais faits, d'autres n'ont fait que la première semaine. Toutefois l'impression très nette que laisse la lecture attentive de ces documents, c'est qu'une telle omission est considérée, aussi bien par les intéressés que par les supérieurs, comme souverainement regrettable au point de vue de la formation de ces jeunes jésuites et qu'elle est due avant tout aux difficultés et même aux impossibilités résultant des circonstances au milieu desquelles se développait la Compagnie naissante. Nous avons vu plus haut comment, pendant toute cette période d'organisation intérieure qui va jusqu'à Aquaviva, un des soucis principaux a été pour les Supérieurs celui d'arriver à réaliser pleinement le programme de formation prévu par les Constitutions pour les jeunes jésuites, programme qui comporte le mois entier d'Exercices. Après Aquaviva, une fois complètement organisé le Troisième an de probation après les études, la double grande retraite au noviciat et pendant ce Troisième an devient la règle générale, à laquelle les exceptions ne seront jamais fréquentes.

Lors du rétablissement de la Compagnie, quand le Bx Joseph Pignatelli ouvre, en 1799, à Colorno le noviciat obtenu du Saint Siège par le duc de Parme, à peine reçus les premiers candidats, il s'attache à leur faire désirer les Exercices et, en effet, les donne peu après au premier groupe [3]. De même en France, quand le P. de Clorivière est nommé en 1814 supérieur des jésuites qui allaient se réunir en France, dès qu'il a sous la main le premier contingent de recrues, il s'empresse, le 3 janvier 1815, de faire commencer les Exercices de trente jours à la plupart de ses nouveaux enfants, « plus de trente

---

ceperunt; testes et alii, fere omnes ex nostris qui primos hos Patres sunt consecuti, qui per eadem a divina Providentia ad mundi contemptum, aeternorum amorem et idem Institutum amplectendum sunt adducti ... ». Même affirmation chez Gil González (p. 905) et dans le *Prooemium* du Directoire officiel de 1591 et 1599 (MHSI, *Exercitia*, p. 1009 et 1117, n. 7).

[2] MHSI., *Nadal,* t. 2, p. 527-589; cf. t. 1, p. 789-795.

[3] J. M. March, *El Beato José Pignatelli y su tiempo,* Barcelone, 1936, t. II, p. 180-182; J. Nonell, *El V. P. J. Pignatelli,* Manresa, 1894, t. II, p. 274.

prêtres » parmi lesquels beaucoup sont d'anciens Pères de la Foi, « avec un nombre presque égal de scolastiques et de frères coadjuteurs » [4]. Une fois passée la période difficile signalée plus haut et achevée sous le P. Roothaan la réorganisation de la formation normale des jeunes religieux, la double série de trente jours d'Exercices s'est faite et se fait encore régulièrement; on constate même que, lorsque des circonstances exceptionnelles ont amené les supérieurs à raccourcir ou même supprimer pour certains ce Troisième an de probation, on a pourvu à peu près toujours à ce que du moins les Exercices de trente jours pussent être intégralement faits.

Autre constatation: depuis que le décret de la VIe Congrégation, en 1608, a sanctionné par une loi la pratique de la retraite annuelle de huit jours, cette retraite que les jeunes religieux jusqu'à la prêtrise font sous la direction d'un père expérimenté qui leur donne la matière des méditations et contemplations, est devenue en réalité un des principaux moyens de formation spirituelle, et de formation dans le cadre des Exercices, plus ou moins strictement suivi, mais ramenant cependant les thèmes essentiels du livre de S. Ignace. Dès 1616, en effet, la VIIe Congrégation renouvelant le décret de 1608 et insistant sur le recueillement complet dans lequel doit se faire la retraite, précise qu'il faut « y garder la proportion et la méthode qu'on a coutume d'observer dans les Exercices faits en entier », et dans sa codification de 1923, la XXVIIe Congrégation maintiendra la même formule, se bornant à y ajouter un renvoi au chapitre du *Directoire* expliquant la manière dont les Exercices doivent être donnés aux religieux de la Compagnie [5]. Il est hors de doute que ce retour périodique, pendant toute la durée de la formation et après elle encore, au texte des Exercices, à leurs considérations essentielles, aux principes qu'ils développent dans leurs avis et règles diverses, marquera très fortement à la longue la vie intérieure du jésuite: un relief considérable y sera donné aux vérités surnaturelles qui forment l'ossature de ces Exercices et qui deviendront ainsi à la fois norme et ressort principal de cette vie intérieure.

C'est bien là du reste ce que souhaitent les supérieurs de la Compagnie dans leurs multiples instructions relatives aux

---

[4] J. BURNICHON, t. I, p. 63.

[5] Congr. VI, decr. 29; Congr. VII, decr. 25, n. 4, *Instit.* p. 302; 326; Congr. XXVII, decr. 55, § 3, *Acta Rom.* IV (1924), p. 46; *Epitome*, n. 190.

Exercices. Quand le préambule du *Directoire* officiel de 1599 veut faire comprendre la valeur, l'utilité et la nécessité des Exercices, il met en première ligne la raison suivante: de même que Dieu a inspiré à S. Ignace, comme fondateur, la forme de vie extérieure et l'esprit intérieur propres de la Compagnie, « de même, étant donné que la prière et la communication avec Dieu sont si importantes, que l'observance religieuse et le progrès spirituel en dépendent en grande partie, il importait souverainement que nous tenions aussi de notre fondateur une méthode et une direction pour l'oraison, telles que nous puissions tous les suivre et nous efforcer de les avoir toujours devant les yeux » [6]. Plus explicitement encore, dans sa lettre du 27 décembre 1834 [7], le P. Roothaan présente « l'étude diligente et l'usage fervent des *Exercices spirituels* » comme le moyen essentiel de développer et de conserver dans la Compagnie renaissante l'esprit propre qui lui avait, dans les siècles passés, fait rendre tant de services à l'Église. Dans ces Exercices, en effet, les jésuites trouvent « des méthodes de prier très faciles et très efficaces », grâce auxquelles ils pourront comme autrefois consacrer avec grand fruit des heures entières à la prière; ils y ont aussi, « présentés dans un ordre admirable, les principaux enseignements de la vie spirituelle » et enfin une foule de pensées et de sentiments très aptes à enflammer les âmes: forme propre d'oraison, principes de conduite spirituelle et ressorts principaux de vie intérieure, il y a là tout l'essentiel d'une spiritualité.

Tout récemment, en 1938, la XXVIIIe Congrégation générale, en recommandant d'entretenir une forte vie spirituelle, déclarait que cette vie spirituelle devait « tout entière s'inspirer et se pénétrer de l'esprit des Exercices de S. Ignace » et remarquait ailleurs que « c'est dans ces Exercices que S. Ignace nous donne sa doctrine spirituelle » [8], Exercices que peu auparavant le T. R. P. Ledóchowski présentait comme « la racine de l'esprit » propre de la Compagnie, racine de laquelle « est née et a crû la Compagnie », à laquelle elle doit tout ce qu'elle est, de la vigueur de laquelle dépendra celle de l'arbre tout entier [9].

---

6 *Direct.*, Prooem., n. 3, MHSI., *Exercitia*, p. 1116.

7 *Epist. Gener.*, II, p. 365-384, n. 1.

8 Decr. 22, 1° et 21, 1°, *Acta Rom.*, t. 9 (1938), p. 25, n. 22.

9 *Epistula de Exercitiis Spiritualibus pro Nostris*, 9 iunii 1935, *Acta Rom.*, t. 8 (1935), p 162.

Prise ainsi dans sa généralité, une telle conclusion ne me semble guère[10] avoir été contestée, ni dans la Compagnie, ni au dehors; mais des divergences apparaissent lorsqu'il s'agit de déterminer en quel sens précis il convient d'entendre le principe général, divergences qui ne sont que la suite de celles signalées plus haut dans la manière de comprendre le but propre assigné par S. Ignace lui-même à ses Exercices.

Nous venons de le voir: pour le *Directoire*, les *Exercices* sont d'abord l'école d'oraison de la Compagnie, et c'est encore ce rôle que le P. Roothaan signale en premier lieu. Une idée semblable était aussi à la base des critiques dirigées sous Mercurian contre Cordeses et Balthasar Alvarez et contre leurs leçons d'oraison: le grand grief contre les formes de prière enseignées par eux était qu'elles s'écartaient des méthodes proposées dans les Exercices et que, par conséquent, fussent-elles excellentes en elles-mêmes, elles ne convenaient pas aux religieux de la Compagnie. De même ceux qui actuellement mettent le but propre et essentiel des Exercices dans la réalisation d'une union parfaite avec Dieu, voient naturellement en eux la voie propre par laquelle le jésuite doit arriver à cette union, fin de toute vie spirituelle.

S. Ignace lui-même avait, dans sa 10e Annotation, rapproché incidemment les Exercices de la Deuxième semaine de la « Voie illuminative » et ceux de la Première de la « Voie purgative »: l'idée fut reprise et développée par un Directoire anonyme qui retrouve dans les quatre semaines la division classique des trois voies, la Quatrième semaine étant rapportée à la « Voie unitive ou perfective »[11]. Ces vues, sans doute sous l'influence de Gil González qui les trouvait justes[12], passèrent

---

10 Il faut, en effet, noter les tendances de certains jésuites contre lesquelles fut écrite à la fin du XVIe siècle la curieuse apologie publiée dans les MHSI, *Exerc.*, p. 684-698: un des premiers disciples d'Ignace (Doménech? Mirón? cf. p. 576-577) y critique vivement de nouveaux Exercices qu'on proposait de substituer à ceux de S. Ignace pour les religieux de la Compagnie: le prétexte était que les Exercices du fondateur étaient plus faits pour des séculiers que pour des religieux et que, par conséquent, il convenait, dans un cadre analogue, de substituer de nouvelles méditations aux anciennes et une nouvelle forme d'élection à celle de S. Ignace. L'auteur de l'apologie maintient le principe que « spiritus Societatis praesertim in nostris Exercitiis faciendis, sicut etiam in Constitutionibus exsequendis, conservandus est, nam sunt prima rudimenta et fundamenta spiritualia nostri Instituti » (n. 8, p. 687).

11 MHSI., *Exerc.*, p. 885.

12 *Ibid.*, p. 902.

dans le *Directoire* de 1591 et dans le texte définitif de 1599 [13]. Comme conclusion de tout ce Directoire, on s'attache à montrer comment les Exercices constituent une introduction à la pratique de chacune de ces trois voies classiques, et par là on y retrouve le cadre complet des enseignements classiques de la vie spirituelle. Nous avons là le point de départ de la conception que reprendront une foule d'écrivains jésuites postérieurs en encadrant dans le plan des Exercices un exposé intégral des trois voies, et présentant ainsi plus ou moins explicitement le livre de S. Ignace comme le texte fondamental et complet de la spiritualité de la Compagnie.

D'autres commentateurs de ce même texte seront au contraire frappés par les omissions qu'ils y constatent en le confrontant avec un plan de tout l'enseignement spirituel, par le but si précis et si particulier marqué expressément dans le titre et la première Annotation, par la place si considérable faite à l'élection: ils insisteront donc en conséquence sur le fait que nous n'avons là à aucun titre un exposé systématique de doctrine spirituelle, mais un simple manuel pratique destiné à diriger la retraite faite en vue de cette élection d'un état de vie ou d'un plan de réforme dans l'état où on est déjà fixé. Ausssi, quel que soit le prix qu'ils attachent aux Exercices, quelle que soit la richesse des principes spirituels qui y sont contenus, ils estiment vain d'y chercher toute la spiritualité des jésuites; ils y reconnaissent la racine, et une racine singulièrement vigoureuse et profonde, mais non l'arbre nourri par cette racine, arbre dont les rameaux s'étendent bien au-delà [14].

En fait il semble qu'il faille retenir quelque chose de ces deux manières de voir, en évitant ce qu'elles peuvent avoir parfois de trop absolu et exclusif.

Si, en effet, nous étudions le livre des Exercices en historiens, pour déterminer quel est leur sens premier, le but pour lequel d'abord ils ont été écrits, leur destination originale qui en explique toute la composition, c'est la seconde manière de voir qui est exacte: nous avons là une méthode pour trouver et embrasser la volonté de Dieu soit dans le choix d'un état de vie, soit dans la manière de réformer et ordonner sa vie se-

---

13 *Direct.*, 1591, c. 21, ibid., p. 1075; *Direct.*, 1599, c. 39, p. 1175.

14 Nous avons vu plus haut (ch. 8, p. 111) cette double conception formulée par le P. Louis Peeters et le P. Léonce de Grandmaison.

lon cette volonté de Dieu dans l'état déjà embrassé. Ce sont les expériences mêmes de l'auteur, à Loyola, Montserrat et Manrèse, dans son passage du service d'un roi terrestre à celui de Dieu Notre Seigneur, qui constituent tout le fond des Exercices, traduites en formules générales adaptables à d'autres âmes désireuses de faire le même passage avec une générosité semblable, mais ne prétendent en aucune façon offrir une direction complète pour toute la vie spirituelle.

Très vite toutefois, et du vivant même de S. Ignace, ces formules s'avérèrent d'une richesse et d'une ampleur qui débordaient de beaucoup le but particulier qui en avait inspiré la rédaction. Le livre lui-même prévoyait une utilisation partielle pour ceux qui veulent simplement « s'instruire et satisfaire leur âme dans une certaine mesure », pour ceux qui, sans être capables du service insigne de Dieu, but des Exercices complets, peuvent cependant être amenés à une vie solidement et fortement chrétienne [15]. Quand il s'agit des jeunes jésuites, nous l'avons vu, le fondateur considère que, une fois faits ces Exercices complets, ils doivent avoir appris à faire oraison et avoir été introduits dans une vie de familiarité avec Dieu [16]. Il ne s'agit donc plus simplement d'une bonne élection à préparer, à faire et à confirmer, mais d'une véritable introduction à la vie intérieure, d'une pleine mise en train de l'œuvre de sanctification, à des niveaux divers, mais dans toutes ses parties essentielles de purification, de réforme et d'union à Dieu.

Ce second rôle s'étendra, prendra même, dans la plupart des cas, la première place, avec le double développement qui sera un fait accompli au début du XVIIe siècle: extension qui, aux Exercices faits une fois pour orienter toute la vie ou la ramener à Dieu après un temps de tiédeur ou une crise, joint leur usage périodique comme moyen régulier et ordinaire de rénovation et de progrès intérieur; extension qui, à côté de la pratique individuelle sous un directeur particulier adaptant la marche des Exercices à la situation et aux besoins spéciaux d'une âme, multipliera l'usage de ces mêmes Exercices dans des retraites faites en commun, par des groupes d'âmes recevant ensemble les conseils du directeur et la matière de leurs méditations, ne traitant séparément avec lui que pour les conseils de direction spirituelle proprement dite. Avec ce retour

---

15 Annot. 18, n. 18.
16 Ch. 2, p. 74.

périodique sur les grands thèmes spirituels des Exercices, repris, approfondis, réalisés et goûtés de plus en plus intimement, le groupe de principes surnaturels et de mystères qui ont historiquement dominé l'entrée et les progrès d'Ignace dans la voie de la sainteté, en viennent à dominer également toute la vie spirituelle de ses fils et aussi, pour une large part, celle des âmes dirigées par eux; et en même temps les instructions communes données au cours des retraites collectives amèneront naturellement les jésuites à insérer tout l'ensemble de leurs enseignements spirituels dans ce cadre des Exercices, souple et commode, partant de la purification pour arriver à l'union, susceptible d'être adapté aux niveaux spirituels les plus divers; spontanément les idées essentielles de toute spiritualité complète viendront pour eux se rattacher soit à des développements plus amples du livre des Exercices, soit aussi à de simples remarques occasionnelles, parfois à de simples mots, riches dans leurs âmes du fruit de longues et intimes méditations.

Ce que doit aux Exercices la spiritualité des jésuites

Il est facile, du reste, pour peu qu'on y regarde de près, de se rendre compte que c'est bien, en effet, de cette familiarité avec les Exercices que la spiritualité des jésuites tient les traits les plus caractéristiques de sa physionomie.

Tout d'abord c'est de là que lui viennent les grands ressorts surnaturels par lesquels elle soulève les âmes, et les grands principes selon lesquels elle dirige leur travail de sanctification.

Du Fondement vient le relief donné à l'idée de fin, de fin suprême et unique, cette idée qui formera le premier Principe de la *Doctrine spirituelle* de Lallemant. On insistera fortement sur l'« unique nécessaire », selon le titre choisi pour son livre par Rogacci [17]: salut éternel, accomplissement de la volonté de Dieu, soumission à son souverain domaine, service insigne et parfait, selon le niveau des âmes auxquelles on s'adressera; on soulignera la différence entre ce qui est fin et ce qui est simple moyen, entre l'essentiel et l'accessoire [18]; on inculquera

---

17 *Dell'uno necessario,* 3 vol., Rome, 1704-1707.

18 Ici encore, se rappeler le titre du célèbre ouvrage du P. Nieremberg, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno,* Madrid, 1640.

la nécessité, avant tout choix important, de se remettre sous les yeux l'unique but de toute créature, de ne pas renverser l'ordre en choisissant d'abord le moyen, pour voir ensuite comment on pourra l'utiliser en vue du but; on rappellera sans cesse l'indifférence virile pour tout ce qui n'est pas ce but, seul digne de captiver le cœur d'un chrétien.

Des méditations de la première Semaine, sur le péché et ses châtiments, sortira l'immense littérature que nous avons rencontrée de considérations sur les fins dernières, de préparations à la mort. L'allure réaliste, positive, partant des faits comme le Triple péché du premier Exercice, se retrouvera aussi dans la manière dont seront traités ces sujets: moins de considérations abstraites, plus de constatations concrètes, de conclusions pratiques...

Avec le Règne du Christ, nous sommes au centre même de la spiritualité de la Compagnie: amour enthousiaste, tendre et fort pour le Christ, le Verbe fait homme et devenu ainsi notre frère et notre chef; come conséquence, volonté ardente et réfléchie de service, et de service insigne, à sa suite; volonté donc de l'imiter, de s'attacher à lui en mettant ses pas dans ses pas, d'être pauvre et humilié avec lui pauvre et humilié, puisque dénuement et opprobres sont la part qu'il a librement choisie pour sa vie mortelle; volonté de renoncement au jugement et à la volonté propres, puisque là est la forme la plus intime de l'abnégation qu'il nous demande: autant de pensées qui forment le fond le plus constant et le plus ferme des écrits et des enseignements des jésuites sur l'amour du Christ et qui sont la substance même de la contemplation du Règne, comme de ses compléments la méditation de Deux étendards et la considération des Trois degrés d'humilité. C'est là manifestement que les spirituels de la Compagnie ont pris la nuance propre de leur dévotion à Notre-Seigneur: volontiers ils enrichiront ces pensées d'éléments empruntés ailleurs et susceptibles de les renforcer, mais ce seront toujours elles qui resteront la base essentielle de leur attitude spirituelle en face du Christ.

Des Exercices aussi leur viendra la forme *évangélique* de leur contemplation des mystères de la vie de Jésus: dans leur ensemble, ils restent en contact intime avec le texte inspiré lui-même, avec ses détails concrets, ses expressions simples et accessibles à tous: le titre d'*Évangile médité* donné aux douze volumes du P. B. Giraudeau, édités en 1773-1774 par

l'abbé Duquesne, pourrait être aussi celui de la plupart des recueils de méditations sur la vie du Christ, publiés si nombreux par les jésuites.

La méditation sur les Trois groupes d'hommes avec les remarques disséminées tout au long des Exercices et tendant à assurer le même sondage réaliste des dispositions vraies du retraitant, ont sûrement eu leur influence sur la place considérable faite dans la spiritualité de la Compagnie au souci des résultats positifs à obtenir, à la défiance vis-à-vis des illusions imaginatives et sentimentales, comme vis-à-vis des roueries plus ou moins conscientes de l'amour-propre pour donner le change et éviter les coups trop directs et les sacrifices décisifs.

Aux principes et conseils relatifs à l'Élection se rattachent le goût très net pour l'action réfléchie, fruit d'une mûre délibération, et une certaine défiance à l'égard des impulsions spontanées, à peine contrôlées sommairement par la raison et la foi: typiques à ce point de vue sont les titres des volumes du P. J. Agnelli, précisément sur les Exercices, « Arte di eleggere l'ottimo... di stabilire l'elezione dell'ottimo... di praticare l'elezione stabilita dell'ottimo » [19].

Dieu trouvé en tout selon les suggestions de la Contemplation pour l'amour de Dieu, la familiarité avec le Maître présent, agissant, se reflétant dans toutes les créatures, comme la préférence donnée au service de l'amour effectif sur les élans de l'amour affectif, selon la remarque préliminaire de la même contemplation, seront parmi les traits les plus constants dans la vie spirituelle des jésuites, et parmi ceux que S. Ignace souhaitait le plus rencontrer en eux. Au même texte sera aussi empruntée la prière célèbre: « Prenez, Seigneur, et recevez toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence, toute ma volonté: c'est vous qui me l'avez donné; à vous, Seigneur, je le rends; tout est vôtre, disposez-en à toute votre volonté; donnez-moi votre amour et votre grâce, c'est assez pour moi ». Avec l'*Anima Christi,* vieille prière chère à S. Ignace, et l'offrande au Christ de la contemplation du Règne, ce sont les trois formules où s'exprimeront les dispositions les plus intimes du fondateur et de ses fils.

C'est encore des Exercices que viendra à ceux-ci un trait noté plus haut [20] comme caractéristique de leur père, l'union

---

19 Rome, 1689-1693.
20 C. IV, p. 164-165.

d'un chevaleresque enthousiasme pour le Christ et d'une solide et réaliste raison. Avec le Fondement, expression complète de la logique surnaturelle poussée jusqu'à ses dernières conséquences, le Règne du Christ, élan d'amour passionné pour le chef incomparable; de même le Troisième degré d'humilité, supposant, nous dit-on expressément, le second, ou la disposition habituelle à agir selon la pleine logique du Fondement, mais le dépassant, tranchant toute hésitation par amour pour le Christ pauvre et humilié, là où notre raison éclairée par la foi n'arrive pas à discerner de quel côté est la plus grande gloire de Dieu; de même pour l'élection, le troisième temps, l'examen calme et objectif des motifs pour et contre, venant suppléer, compléter et au besoin contrôler le second, le choix selon les indications des mouvements intérieurs de la grâce: la raison ne perd jamais ses droits, tout en laissant la première place aux instincts divins, aux impulsions du Saint-Esprit. C'est là manifestement que les meilleurs parmi les maîtres spirituels jésuites ont puisé ce double caractère, si sensible dans le journal spirituel du Bx de la Colombière et dans toute la vie du Bx Pignatelli comme de tant d'autres, ce remarquable mélange d'abandon filial à l'action de Dieu, d'amour tendre et familier pour le Christ, d'enthousiasme généreux dans le sacrifice, dans le service le plus coûteux, et en même temps de sage prudence, de sain réalisme en face des faiblesses humaines, de sens pratique robuste dans la conduite des hommes et la direction des âmes.

Aux Exercices toujours, les jésuites doivent la place faite dans leur vie intérieure aux examens de conscience, général et particulier, à l'oraison mentale surtout, ainsi que l'orientation générale donnée par eux à ces examens et à cette oraison: nous aurons tout à l'heure à revenir sur ce double point. Il suffira de noter ici comment, dans les Exercices et ces examens et ces méditations ou contemplations n'apparaissent jamais comme un but en soi, mais toujours comme moyens de disposer l'âme, de la dégager des passions désordonnées, de la mettre pleinement sous l'action de la lumière surnaturelle et, par là, de la rendre capable de trouver, embrasser et accomplir le mieux possible la volonté de Dieu sur elle, ce qui sera précisément le rôle premier assigné à l'oraison dans la tradition spirituelle des jésuites.

Et par là nous rejoignons ce qu'il y a, me semble-t-il, de plus profond dans l'action des Exercices sur la spiritualité de

la Compagnie, l'orientation générale de cette spiritualité dans le sens du service de Dieu, de l'accomplissement de sa volonté. Là encore, nous l'avons vu [21], est un trait essentiel de la spiritualité personnelle de S. Ignace, mais il ne l'est pas moins de toute celle de la Compagnie. En dépit des tendances diverses qui, nous venons de le rappeler, se font jour parmi les jésuites eux-mêmes dans l'interprétation des Exercices, deux faits restent certains. C'est d'abord que le livre porte comme titre: « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer sous l'influence d'aucune affection désordonnée » et que la première Annotation explique ce qu'est ordonner sa vie en disant « pour chercher et trouver la volonté divine touchant la disposition de sa vie pour le salut de l'âme »; et le Fondement viendra préciser encore que l'unique fin d'une vie ainsi ordonnée est la louange et le service de Dieu. C'est ensuite que le Règne, autre pôle des Exercices, est essentiellement la contemplation du service insigne du Christ, du service avec le Christ. Que si maintenant, dans la variété si grande des vies et des écrits spirituels de jésuites, nous cherchons à dégager, en dehors des éléments qui se retrouvent nécessairement en toute spiritualité, comme la place centrale donnée au Christ, une pensée, une tendance qui soient communes à toutes ces vies et ces écrits, il me semble que nous ne pourrons pas ne pas être frappés du relief qu'a chez tous ce souci du service de Dieu, cette orientation vers le service encore plus que vers l'union; si haut qu'ils placent celle-ci sous toutes ses formes, ils sont cependant prêts à sacrifier tout ce qui n'est pas l'union essentielle par la grâce, la foi et la charité, aux exigences d'un meilleur service de leur maître divin.

D'où apparaît nettement la raison intime de cette place à part occupée par les Exercices dans la spiritualité de la Compagnie. J'ai rappelé en commençant comment le vrai et plus profond principe de différenciation entre les diverses spiritualités catholiques est en définitive la variété des expériences spirituelles qui sont à la base de chacune d'elles [22]. Or précisément les Exercices, on l'a dit et redit avec raison, sont avant tout le livre de l'expérience spirituelle de S. Ignace, de son expérience de conversion sans doute, mais aussi et plus encore de son expérience d'entrée dans la voie de la haute sainteté,

---

[21] C. I, p. 39 ss.
[22] Introduction.

de son expérience même de formateur d'âmes par les notations qui, jusqu'au texte définitif sont venues compléter les premiers feuillets de Manrèse. Non que *toute* l'expérience d'Ignace soit contenue en ces brèves pages: une part, en effet, de cette expérience spirituelle telle qu'elle nous est révélée dans les confidences et le journal du saint, appartient complètement à l'ordre des faveurs infuses dont Dieu se réserve totalement la dispensation et qui restent en dehors de nos efforts, même aidés par les grâces les plus puissantes. Mais nous trouvons là ce qu'il y a dans cette expérience de communicable, d'enseignable, d'utilisable par d'autres âmes dans leurs efforts vers la sainteté, ce qui peut les éclairer, les guider, les soutenir aux divers degrés de leur ascension vers Dieu, tout ce qui peut en particulier diriger leur recherche de la volonté de Dieu sur elles. C'est donc bien dans les Exercices que se trouve le vrai point de départ, le vrai principe d'orientation et de développement de toute cette spiritualité née de l'expérience de S. Ignace et c'est bien à eux qu'il faudra toujours revenir pour reprendre contact avec la source de fécondité de cette même spiritualité.

Adaptations et enrichissements

Est-ce à dire, pour autant, que nous avons tout dans ce petit livre? Nous avons vu que nous n'y avons même pas toute la spiritualité personnelle du saint: à plus forte raison n'aurons-nous pas toute celle de l'ordre fondé par lui.

En effet, aux données du texte matériel viennent d'abord s'ajouter les multiples apports de la tradition vivante sur l'interprétation de ce texte, son usage pratique et les adaptations dont il est susceptible, apports d'autant plus importants que le texte est plus bref, plus ramassé, fait de courtes indications plus que d'amples développements.

Deux moments plus décisifs sont à noter dans l'histoire de cette tradition: la publication du *Directoire* sous Aquaviva et l'action de Roothaan pour renouveler l'étude et la pratique des Exercices dans la nouvelle Compagnie; l'un et l'autre des deux généraux ont eu pour but premier d'assurer une fidélité plus grande à l'esprit et aux intentions de S. Ignace dans l'emploi du livre écrit par lui, mais en même temps ils contribuaient puisamment tous deux au développement de cette tra-

dition sur l'usage des Exercices. C'est le premier, nous l'avons vu, qui, dans ce Directoire, condensait toutes les expériences des premières générations, au temps même où il consacrait le double pas en avant des Exercices faits périodiquement et en commun. Certains chapitres de ce *Directoire*, en particulier le chapitre X, « sur la manière de donner les Exercices aux nôtres », ouvrent la porte à de notables adaptations du dessein primitif.

Le rôle de Roothaan a été immédiatement de ramener à une étude aussi serrée et précise que possible du texte et de la pensée personnelle de S. Ignace: il est certain que, si l'on compare l'ensemble des écrits parus sur les Exercices au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle avec ceux qui se sont succédés depuis le milieu du XIXe, on ne peut pas ne pas être frappé de la liberté beaucoup plus grande avec laquelle les premiers traitent les thèmes fournis par le livre ignatien, liberté telle parfois qu'il ne reste presque plus rien de la forte structure, de la connexion vigoureuse, qui unit toutes les parties de l'original. La série des travaux inaugurés par la traduction et les notes de Roothaan lui-même s'est continuée et est loin d'avoir épuisé la matière: mais déjà, sur bien des points, les lignes propres de la pensée du fondateur se dégagent avec beaucoup plus de relief et de précision que par le passé, permettant ainsi d'envisager largement les adaptations utiles, tout en restant en contact direct avec cette pensée et pleinement fidèle à ses directions.

Cette conciliation de larges adaptations avec la fidélité entière à l'héritage ignatien pose, en effet, plus d'un problème difficile, particulièrement à propos des retraites périodiques. S'en tenir au texte même des Exercices, expliqué de façon nerveuse et personnelle, est chose facile quand il s'agit de retraites de trente jours, nécessairement exceptionnelles dans une même vie: c'est bien plus difficile vis-à-vis de retraitants habitués à se recueillir tous les ans dans ce même cadre des Exercices. Il est certain que ce retour annuel aux mêmes vérités essentielles qui seront ainsi pénétrées et goûtées de plus en plus intimement, est tout à fait dans la ligne que marquait S. Ignace lui-même en faisant une si large place aux reprises et répétitions; et on s'explique très bien comment une âme aussi intérieure que celle de Roothaan a pu jusqu'à la fin de sa vie y trouver sa nourriture. Mais il s'agissait pour lui de retraites

faites en particulier, et dans celles qu'il eut occasion de donner à des groupes de jeunes jésuites, on était trop heureux d'entendre commenter le texte par un homme d'une si exceptionnelle autorité. Mais il est sûr que, lorsqu'il est question de retraites données en commun, devant des groupes depuis longtemps familiers avec les Exercices, et par des hommes dont nécessairement la personnalité aura le plus souvent un relief bien moindre, une telle répétition ne facilitera pas la tâche; même si celui qui parle a profondément médité et pénétré son texte, il se répétera fatalement et répétera aussi ce que d'autres ont dit avant lui sur ce même texte, d'où risque indéniable de monotonie ennuyeuse. Dans notre vie intérieure personnelle, nous tendons en général de plus en plus à vivre d'un certain nombre de pensées intensément senties et goûtées sous l'action de la grâce, pensées auxquelles nous revenons sans nous lasser: mais ce travail de la grâce ne sera pas nécessairement le même dans toutes les âmes, pas même dans toutes celles qui s'inspirent d'une même tradition spirituelle, et par suite ce qui reste pour nous nourriture substantielle pourra aux auditeurs être fastidieux rabachage.

D'où la question d'un enrichissement des Exercices par des éléments pris ailleurs, dans le dogme, la liturgie, les courants spirituels voisins, répondant aux attraits particuliers de chaque génération. Question qui n'est pas nouvelle: si nous considérons d'un peu près ces retraites du XVII[e] et du XVIII[e] siècle dont les libertés nous étonnent, nous nous apercevrons vite qu'en fait c'était bien quelque chose d'analogue qu'elles entendaient faire, en introduisant dans le cadre des Exercices des considérations aimées de ceux auxquels elles s'adressaient, encore qu'elles ne l'aient pas toujours fait de manière très heureuse. La vraie solution, celle qu'a préparée l'impulsion donnée par Roothaan et qui se réalise peu à peu, semble bien être dans une prise de conscience toujours plus pleine et plus nette, de ce qui est la pensée profonde de S. Ignace, l'armature essentielle de ses Exercices, de ce qui fait leur valeur durable et universelle, indépendamment de certains détails, intéressants, précieux à bien des points de vue, mais en définitive accessoires et qu'on pourra par conséquent laisser parfois tomber sans rien enlever à la force de l'ensemble; indépendamment aussi de multiples pensées et pratiques qui pourront venir s'insérer dans cet ensemble comme élément de va-

riété ou même d'actualité, sans cependant prendre le pas sur cette armature essentielle ou en changer l'économie [23].

Ce développement de la spiritualité des Exercices par adaptation à des applications plus ou moins nouvelles et par enrichissement du contenu de leur cadre essentiel, n'est pas le seul que nous puissions constater: nous pouvons relever dans la spiritualité des jésuites plus d'un élément qui, malgré son importance, n'a pas de rapport direct avec les Exercices et ne peut être que de façon très large rattaché à quelque pensée ou quelque expression de leur texte. Ainsi par exemple la place à part faite à l'obéissance dans la vie des religieux de la Compagnie, est sans doute une conséquence de l'abnégation si fortement inculquée dans les Exercices et une imitation de l'obéissance du Christ contemplée pendant la seconde semaine; c'est aussi la suite logique de la spiritualité de service qui est celle de ces mêmes Exercices. Et cependant il reste vrai que le fait d'avoir donné cette obéissance comme signe distinctif du jésuite, plutôt que la pauvreté ou la mortification corporelle, est, de la part d'Ignace, une indication qui n'était pas nécessairement commandée par les Exercices. De même encore, pour la décision de renoncer au chœur et aux solennités liturgiques: nous venons de voir que le livre de S. Ignace mettait en plein relief l'importance de l'oraison mentale et des examens, que par conséquent cette renonciation à l'office choral s'harmonise bien avec ces directions; mais il ne s'ensuit nullement qu'elle s'imposait. Ce sont des raisons toutes diverses qui y amèneront le fonda-

---

[23] [Des avertissements autorisés ont en effet mis en garde contre le danger de passer la mesure dans ce désir d'adaptation et de réaction contre le littéralisme de naguère. Les Congrégations générales XXVII (1923, décr. 55) et XXVIII (1938, décr. 30) ont inculqué de nouveau la fidélité dans les retraites à la méthode de S. Ignace. Deux importantes lettres circulaires des T. R. P. généraux Wl. Ledóchowski (9 juin 1935) et J. B. Janssens (5 juillet 1948) ont souligné la nécessité de l'adaptation, voire de la spécialisation des retraites pour les diverses catégories de fidèles ou de religieux; mais ils ont nettement précisé certains principes de méthodes et certains sujets de méditation qu'on ne peut abandonner sans altérer la structure des Exercices et en compromettre l'efficacité. Tels beaux développements doctrinaux, qui par ailleurs s'intègrent parfaitement à la spiritualité de la Compagnie, peuvent faire à d'autres moments d'excellents sujets de méditations ou de conférences spirituelles; ils seront hors de propos durant les Exercices s'ils prennent le pas sur le travail d'âme que ceux-ci veulent faire réaliser ou s'ils en détournent l'attention du retraitant.]

teur de la Compagnie, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent pour la vie spirituelle de ses religieux; tellement que l'on verra plus d'une fois des religieux voués à l'office choral se nourrir largement de la spiritualité des Exercices, sans se sentir le moins du monde détourné de leur forme propre de vie monastique.

De même encore pour un élément occupant dans la vie spirituelle des jésuites actuels une place aussi importante que la dévotion au Sacré-Cœur. Ici nous pouvons fixer le point de départ et suivre les étapes du développement: les révélations de Paray avec la mission confiée au Bx. la Colombière et à ses frères, suivies de l'apostolat du XVIIIe et du XIXe siècle en faveur de cette dévotion. Ce ne fut pas là, tant s'en faut, l'introduction d'un élément hétérogène ou sans attaches réelles avec l'ensemble spirituel qu'il venait couronner: non seulement, en effet, les jésuites avaient été nombreux parmi les précurseurs du mouvement de Paray, mais dans les Exercices mêmes tout les préparait à entrer pleinement dans ce mouvement. Il reste cependant qu'il y a là pour les générations qui ont suivi un facteur de vie spirituelle nouveau et puissant.

Si donc les Exercices ne sont nullement un exposé systématique de la spiritualité de la Compagnie, s'ils ne sont pas restés pour elles une formule figée et incapable de développements, on voit clairement par les quelques exemples apportés qu'ils ne sont pas simplement pour cette spiritualité un germe caché d'où naîtra le grand arbre, mais qu'en eux on trouve l'arbre déjà formé, ayant sa physionomie propre et qui n'a plus qu'à étendre ses branches et multiplier ses fruits. Sur cet arbre pourront venir se greffer des rameaux nouveaux détachés d'autres arbres, mais ces rameaux ne seront pas pris au hasard: ce seront, comme dans toute greffe réussie, des pousses ayant déjà leur affinité avec l'arbre qu'elles viennent enrichir.

La formule est donc bien exacte qui voit dans les *Exercices* l'âme même de la spiritualité de la Compagnie de Jésus, le principe qui en marque l'orientation, qui en maintient l'unité au milieu de tous ses enrichissements successifs.

CHAPITRE XIV

L'ORAISON MENTALE

Sans une large part faite à la prière, pas de vraie vie spirituelle: un des aspects caractéristiques de chaque spiritualité catholique sera donc la manière dont elle comprendra cette place prééminente faite à la prière, à l'élévation de l'âme vers Dieu, et les formes sous lesquelles elle la pratiquera de préférence. Comment les jésuites comprennent-ils ce rôle essentiel de la prière? Comment réalisent-ils en pratique cette indispensable union de leur âme à Dieu?

Importance qui lui est donnée

Le principe fondamental que, dans leur vie, la primauté appartient à la partie priante, contemplative, à tout ce qui les unit plus intimement à Dieu, est proclamé et maintenu avec une fermeté et une constance qui ne laissent rien à désirer, des *Constitutions* du fondateur aux actes les plus récents des Congrégations et des Pères Généraux. Des *Constitutions,* il suffira de rappeler deux passages classiques: quand il s'agit d'énumérer les qualités requises dans celui qu'on élira comme Général, « la première de toutes, est-il dit, est qu'il soit aussi familièrement uni que possible avec Dieu Notre Seigneur, tant dans son oraison que dans toutes ses actions; ainsi obtiendra-t-il de Lui, source de tout bien, avec plus d'abondance, pour tout le corps de la Compagnie, une large participation à ses dons et à ses grâces, et par là beaucoup de valeur et d'efficacité pour tous les moyens qu'elle emploiera pour aider les âmes » [1]. Un peu plus loin, recher-

[1] *Constit.*, p. IX, c. 2, n. 1.

chant comment on pourra conserver et développer la Compagnie, la Xe partie débute par le principe que, pour atteindre un tel but « les moyens qui unissent l'instrument à Dieu et le disposent à être bien dirigé par la main divine, ont bien plus d'efficacité que ceux qui préparent cet instrument à agir sur les hommes »; et ces moyens intérieurs sont « surtout la charité, la pure intention du service de Dieu, la familiarité avec lui dans les exercices de dévotion, le zèle désintéressé des âmes pour sa gloire... De ces dons intérieurs doit venir l'efficacité des moyens extérieurs pour obtenir la fin qui nous est assignée » [2]. Nous avons déjà signalé, à l'occasion, dans les décrets des Congrégations, les Ordonnances et Lettres des Généraux, quelques-uns des passages innombrables où est infatigablement rappelée la même doctrine et où sont prises toutes les dispositions propres à entretenir et renouveler sans cesse cet esprit intérieur [3]. Tout près de nous, la série se continue par la lettre du T. R. P. Ledóchowski, du 2 juillet 1934 « sur la manière de bien faire les exercices de piété quotidiens », débutant, elle aussi, par le principe que « la vraie prospérité de la Compagnie dépend de l'application aux choses spirituelles et doit se mesurer d'après elle ».

Si l'on se demande quels sont pour le jésuite les moyens fondamentaux d'acquérir cet esprit de prière et cette familiarité habituelle avec Dieu, on constate facilement que l'accent est mis à la fois sur l'usage de l'oraison mentale et sur l'abnégation assurant la mortification des passions déréglées. S. Ignace, nous l'avons vu plus haut, mettait au premier rang le second de ces moyens, en ce sens que, selon lui, on arriverait à trouver Dieu en toute chose et à tout moment, moins par la longueur des oraisons que par leur intensité, fruit elle-même de cette généreuse abnégation de soi: « à une âme bien mortifiée, un quart d'heure suffit pour s'unir à Dieu ». En d'autres termes, si c'est bien, pour lui aussi, l'oraison

---

[2] *Ibid.*, X, n. 2.

[3] Qu'il suffise de citer entre autres: les décrets des Congrégations VI, d. 40 (*Instit.*, II, p. 311); VII, d. 25 (p. 325); XI, d. 30 (p. 385); XVIII, d. 22 (p. 444); XIX, d. 11 (p. 448) ... Parmi les lettres des Généraux: celles d'Aquaviva, non seulement celle de 1590 sur l'oraison, mais aussi celle du 26 juin 1604 (*Ep. Gen.*, I, 292 ss.) et dans celle du 28 juin 1581 les n. 4-5 (p. 81); celle de Vitelleschi sur l'oraison (2 janvier 1617, I, p. 359); dans celle de Carafa de 1646 (I, p. 437) les n. 6-10; celle de Tamburini sur l'union à Dieu (17 novembre 1706, II, p. 158 ss.) ...

qui réalise vraiment et directement l'union intime avec Dieu, cette réalisation dépend beaucoup moins de la longueur du temps matériel donné à cette oraison que des dispositions dans lesquelles on la fait, du degré de dégagement vis-à-vis des créatures et des passions terrestres dans lequel l'âme s'approche de son Créateur [4]. Nous aurons, au chapitre suivant, à étudier cette part essentielle faite à la mortification intérieure dans la spiritualité de la Compagnie: mais il importait de souligner dès maintenant à quel degré elle est liée pour le jésuite à l'union à Dieu cherchée dans la prière.

Supposé réalisée cette condition d'abnégation, la voie principale vers cette union à Dieu est *l'oraison mentale;* dans la forme de vie imposée par sa vocation particulière, le jésuite a dû renoncer à d'autres voies qui eussent pu le conduire aussi bien sinon mieux à la familiarité divine, prière chorale avec sa splendeur et sa force, cadre monastique avec son isolement du monde, son ensemble d'observances et de pratiques si puissantes pour élever à Dieu; dans une existence comme la sienne, essentiellement vouée à un apostolat dégagé de toute entrave pour être prêt à toute heure, en tout lieu, à n'importe quel travail, ce sera l'oraison mentale, une oraison ramassée et intense qui pourra seule assurer de façon efficace et permanente l'essentiel de cette indispensable union à Dieu. Pratiquement, dans la vie du jésuite telle qu'elle s'est définitivement organisée, nous trouvons comme mesure obligatoire d'oraison mentale, une heure d'oraison le matin avec, à midi et le soir, deux quarts d'heure d'examen de conscience, qui, l'examen proprement dit ne prenant qu'une place très courte, seront en fait occupés presque entiers par une véritable oraison, conformément du reste avec les indications des *Exercices* sur la manière de faire ces examens.

Cette place de choix donnée dans la vie intérieure à l'oraison mentale sera un des traits pour lesquels l'unanimité restera la plus complète à travers toute la tradition spirituelle de la Compagnie, non seulement pour la vie spirituelle des jésuites eux-mêmes, mais aussi pour toute leur action sanctificatrice au dehors, dans les milieux les plus divers. En fait,

---

[4] Même idée sous une forme toute moderne chez le P. L. DE GRANDMAISON, qui met parmi les conditions indispensables de l'oraison « l'abnégation, au moins radicale et élémentaire, des passions charnelles, égoïstes, intéressées », *Écrits spirituels,* t. I, p. 137.

cette action vient s'insérer dans un mouvement général de la piété catholique nettement antérieur à la date où Ignace, faisant de l'oraison mentale la pièce maîtresse de ses *Exercices spirituels,* donnera cette orientation caractéristique à la spiritualité de ses disciples. Au XV[e] siècle, les maîtres de la « Dévotion moderne », de Gérard Groot à Jean Mombaer, se font les propagateurs de la pratique quotidienne de l'oraison, des méthodes de méditation, et les réformes monastiques opérées alors en grande partie sous l'influence de ce courant, s'appuyèrent largement, comme plus tard celles du début du XVII[e] siècle, sur une pratique renouvelée de l'oraison mentale, source à son tour d'une nouvelle vie pour la prière chorale. En Espagne et en Italie au début du XVI[e] siècle, l'entraînement est général et nous avons vu comment Ignace lui-même dut réagir fortement contre l'engouement pour les longues oraisons.

Ce ne sont donc pas les jésuites qui ont introduit l'usage de consacrer chaque jour un temps déterminé à l'oraison mentale: en réalité ils n'ont fait en cela qu'adopter une pratique alors en pleine faveur et répondant très bien aux nécessités de leur genre de vie; autour d'eux, c'est encore par l'oraison qu'ils amèneront les âmes à Dieu dans les *Exercices,* et, une fois ceux-ci finis, une des principales recommandations qu'ils laisseront aux retraitants sera cette pratique de l'oraison quotidienne: « Que tous les jours, lisons-nous dans les recommandations faites à John Helyar, une heure soit consacrée aux contemplations, savoir la moitié en priant, la moitié en contemplant... A la fin, faire toujours un colloque » [5]. De là cette masse énorme, relevée plus haut, des traités sur l'oraison et des recueils de méditations, tous destinés à aider cette pratique de l'oraison quotidienne.

Si donc il est inexact d'attribuer aux jésuites l'initiative d'une telle pratique, il est hors de doute qu'ils ont beaucoup contribué à soutenir et développer le mouvement qui y portait déjà les âmes [6]. Sur la légitimité de cette action nous n'avons pas à insister ici, l'Église ayant décidé la question par ses recommandations instantes et réitérées en faveur de l'o-

---

5 MHSI., *Exercitia,* p. 644; cf. *Directorium,* c. 40, n. 4.

6 L'ont-ils fait plus ou moins que d'autres, Franciscains, Carmes ...? Il serait difficile de le dire avec quelque précision, et nous n'avons pas à le rechercher ici.

raison quotidienne. Mais il semble certain que, parmi les motifs de cette attitude des jésuites, une part prépondérante revient à leur large expérience de la direction des âmes dans les milieux les plus variés. Ils se sont convaincus que, pour des personnes prises la plus grande partie de leur journée par un travail absorbant, aussi bien intellectuel que matériel, il y a impossibilité quasi absolue de conserver une vraie union à Dieu, si elles ne s'assurent pas quotidiennement un temps de recueillement profond et intense, de reprise de contact intime avec les réalités surnaturelles; d'où leur insistance sur la nécessité de l'oraison.

Ce n'est pas qu'ils ignorent ou sous-estiment les succédanés de cette oraison que peuvent constituer les affections, aspirations et oraisons jaculatoires, les retours en présence de Dieu, les renouvellements d'intention, etc. La plupart de ceux qui ont écrit sur l'oraison, à commencer par Arias, La Puente, Alvarez de Paz,... en parlent longuement; Rodríguez, après son traité sur l'oraison, consacre les deux suivants à l'exercice de la présence de Dieu et à celui de la conformité à la volonté divine. Toutefois il apparaît clairement que, pour ces auteurs, de tels exercices viennent compléter l'oraison mentale proprement dite, en continuer l'action à travers la journée, la suppléer même occasionnellement, mais ne sauraient, sauf des cas extraordinaires, se substituer habituellement à elle pour en tenir lieu: ce n'est que par elle, en s'appuyant sur elle et s'enracinant en elle que, normalement, ces pratiques auront toute leur efficacité.

Formes d'oraison mentale

Touchant la forme que doit prendre l'oraison mentale des jésuites, nous trouvons affirmé nettement dès le début, et maintenu fermement par Mercurian au cours des controverses soulevées en Espagne autour de Cordeses et de Balthasar Alvarez, le principe que l'oraison des enfants de la Compagnie doit être celle qu'enseignent les *Exercices*, et nous avons vu, parmi les raisons d'identifier spiritualité de la Compagnie et spiritualité des Exercices, donner en première ligne le fait que ce sont ces Exercices qui ont fixé le mode d'oraison de la Compagnie. Comment convient-il d'entendre cette affirmation?

Notons d'abord la grande variété des formes d'oraison mentale enseignées dans le livre de S. Ignace: avec le P. Brou [7], nous pouvons y relever successivement: la méthode des trois puissances (mémoire, intelligence, volonté) définie à propos de la méditation sur les Trois péchés, au début de la première semaine; la pratique simplifiante des répétitions et reprises d'exercices précédemment faits; la contemplation imaginative et affective des mystères évangéliques, qui, avec ses adaptations pour les mystères de la vie souffrante et glorieuse, occupera presque exclusivement les trois dernières semaines; l'application des sens; les trois manières de prier placées après la quatrième semaine; la méthode d'examen général de la conscience, vraie méthode d'oraison. On peut même, à mon avis, y ajouter la contemplation pour l'amour de Dieu qui est moins un exercice défini, à faire une fois en passant, qu'une vraie forme d'oraison à employer à propos des divers bienfaits et dons de Dieu.

C'est donc une erreur non moins grave que fréquente, que de considérer la méthode des Trois puissances comme le type propre et exclusif de toute oraison selon les principes des Exercices ignatiens, puisqu'elle n'occupe dans ces Exercices qu'une place si restreinte: en dehors de la première semaine, on peut y ramener quelques méditations comme celle des Trois paires d'hommes, mais c'est la contemplation des mystères qui occupe la plus large place. Et de plus il ne faut pas oublier que ce temps des Exercices est un temps très spécial, temps de véritable entraînement spirituel, de travail intense en vue de mettre l'âme dans les dispositions nécessaires pour faire une bonne élection: la pratique de l'oraison quotidienne dans la vie ordinaire ne sera donc pas nécessairement identique, nécessairement circonscrite aux seules formes définies pour le temps des Exercices, avec la place relative qui leur est assignée dans ce cadre particulier. C'est si vrai que nous voyons S. Ignace lui-même [8] insister pour qu'on enseigne, aux simples surtout, ses trois manières de prier, qu'on les invite à s'en servir souvent dans la suite, et cependant n'assigner à ces mêmes trois manières de prier aucune place déterminée dans le cours des Exercices eux-mêmes.

---

[7] *S. Ignace maître d'oraison* (Paris, 1925), p. 131-219.

[8] Annot. 18, n. 18, cf. *Director.* c. 37 et *Constitutiones Soc. Iesu,* VII, c. 4, n. 8, F.

Ce qu'il faut donc retenir, me semble-t-il, c'est que les Exercices, avec leurs formes variées d'oraison mentale, sont essentiellement l'*école* à laquelle le jésuite doit se former pour la pratique de cette oraison, que, par conséquent, on doit supposer qu'il gardera toujours dans sa prière quelque marque de la formation ainsi reçue, perceptible à travers tous les progrès ultérieurs de sa vie spirituelle. Mais il serait manifestement exagéré d'en conclure que son oraison ne pourra jamais revêtir d'autres formes que celles explicitement enseignées dans le livre de S. Ignace. Aquaviva supposait expressément le contraire, dans la célèbre lettre analysée plus haut, quand il y déclarait qu'une oraison de contemplation, au sens le plus strict du mot, n'avait rien de contraire à la vocation du jésuite: de cette contemplation, en effet, il n'est pas question dans les Exercices. Et en fait nous constatons que, non seulement la contemplation infuse pour ceux qui en ont été favorisés par Dieu, mais encore des formes de contemplation acquise et d'oraison de simplicité ou d'oraison affective, ont été fréquemment pratiquées par des jésuites pleinement fidèles à l'esprit de leur vocation. Nous avons rencontré dans un traité comme celui que le P. Barthélemy Ricci écrivait sous les yeux d'Aquaviva pour les novices de S. André du Quirinal, une forme d'oraison enseignée à ces novices et dont on chercherait en vain une mention explicite dans les Exercices, l'oraison faite tout entière sous forme de colloque, d'entretien familier avec Notre-Seigneur ou la Vierge Marie.

En revanche, un trait commun se rattachant aux Exercices qui semble se discerner assez nettement dans la pratique générale comme dans l'ensemble des enseignements relatifs à l'oraison, c'est la liaison constante de cette oraison avec la réforme de la vie, la conformation de l'âme avec son modèle le Christ Jésus. Que l'on prenne, par exemple, le *Traité de la vie intérieure* du P. André Baiole, un des écrits de jésuites où la tendance contemplative paraît la plus forte, on constatera comment, dans ses deux premiers entretiens, pour les formes d'oraison qu'il distingue de la contemplation infuse, objet du Troisième entretien, il fait une part extrêmement large, et même prépondérante, parmi les fruits de ces oraisons à l'amour de la pauvreté et des mépris, à toutes les dispositions qui mettent l'âme à l'unisson des sentiments de Notre-Seigneur. Bien rares, je crois, sont les auteurs jésuites de quelque valeur qui omettent de souligner cette intime

union et cette causalité réciproque de l'oraison et de l'abnégation, enseignées par les exemples du Christ.

Faut-il relever aussi, comme trait commun dérivé des Exercices, le souci, très net chez beaucoup, de présenter l'oraison elle-même, non comme une fin, un but, mais comme un moyen, le moyen de mieux servir Dieu, de mieux se disposer à accomplir en tout sa volonté? Il semble difficile de présenter ce souci comme absolument général chez les jésuites écrivant sur l'oraison: chez Baiole par exemple, cité tout à l'heure, on n'en voit pas trace; son livre sur la vie intérieure est résolument centré sur l'idée d'union à Dieu, but réalisé dans l'oraison; le livre, il est vrai, dédié en 1649 à la Reine régente Anne d'Autriche, ne s'adresse pas spécialement aux confrères de l'auteur, mais à tous les chrétiens en général. Au contraire, dans ses instructions aux jésuites du Troisième an, quelle que soit l'importance qu'il y donne à l'union contemplative avec Dieu, Lallemant marque nettement la place de l'oraison comme *moyen* de réaliser la fin de l'Institut, qui est « la même que celle du Fils de Dieu sur la terre », procurer la gloire de Dieu par la sanctification des âmes [9]. Peut-être faut-il donc distinguer ici la manière dont les jésuites comprennent la place de l'oraison dans leur propre vocation et la manière dont ils la présentent à l'ensemble des fidèles. Pour eux-mêmes, ils semblent bien être restés d'une façon très générale dans la ligne indiquée par S. Ignace, centrant leur propre vie spirituelle sur la pensée du service de Dieu, et par conséquent voyant dans leur oraison, avant tout, un moyen, le plus puissant en un sens, d'assurer la perfection de ce service. Lorsque, en revanche, ils écrivent sur l'oraison pour la masse des âmes pieuses, il leur arrive plus d'une fois de tout centrer sur l'idée d'union à Dieu, suivant en cela la manière de présenter la doctrine qu'ils rencontraient dans une foule de traités excellents jouissant de la faveur des fidèles.

Une autre marque de l'influence des Exercices sur l'oraison des jésuites, est la souplesse des cadres dans lesquels elle se meut et sa docilité aux mouvements de la grâce: à beaucoup, je le sais, une telle affirmation fera l'effet d'une gageure; à ceux qui sont familiers avec la pratique des Exercices, elle paraîtra vérité indiscutable. Dans leur grande variété, les di-

---

9 *Doctrine spirituelle,* IIe Principe, sect. 2, c. 1 (éd. Pottier, 1936, p. 39).

verses méthodes d'oraison proposées par S. Ignace ont ce trait commun d'être de simples cadres très généraux dans lesquels peuvent venir prendre place toutes les vérités que la grâce fera goûter et tous les sentiments qu'elle excitera: sauf quelques exercices en relation étroite avec la marche de la retraite, le saint ne fixe que de manière très générale le fruit à obtenir, ne prescrit que rarement des actes déterminés à faire; il en revient toujours à son principe de ne pas nous préoccuper d'achever le programme tracé, du moment que la grâce nous a fait trouver quelque part la nourriture cherchée de notre âme. Et cette tradition est bien restée celle des meilleurs parmi les jésuites maîtres d'oraison: qu'on relise par exemple les conseils de La Puente, de Crasset, de Civoré, et plus près de nous du P. de Grandmaison, on les verra tous soucieux d'aller au devant des difficultés que présentent pour beaucoup d'âmes des méthodes trop rigides ou trop raisonnantes, on trouvera suggérées chez eux les manières les plus souples et les moins formalistes de s'unir à Dieu.

Il est vrai que d'autres comme Scaramelli dans son *Direttorio ascetico*[10] ou Roothaan dans son *de Ratione meditandi,* ne présentent l'oraison mentale que sous la stricte forme de méditation selon les trois puissances: on ne peut donc nier qu'il y ait eu chez certains une tendance à considérer cette méthode méditative comme la forme type de l'oraison mentale ordinaire. Et ce qui a pu contribuer à renforcer cette tendance, c'est la manière dont sont rédigés la plupart des recueils de méditations publiés si nombreux par des jésuites: il est certain, en effet, que dans ces recueils, c'est bien la méthode susdite, matière rappelée, considérations, affections et résolutions, qui est la marche la plus habituelle. Il est vrai que la chose n'était guère évitable: les autres méthodes ignatiennes, et en général les formes d'oraison plus souples, se prêtent moins facilement à la composition de longues séries de méditations. Sans doute les *Méditations sur la Vie du Christ* attribuées à S. Bonaventure montrent ce qu'une âme simple et aimante peut tirer, même pour les autres, de la méthode de contemplation imaginative et, parmi les jésuites, Alvarez de Paz a inséré dans son *de Inquisitione pacis* une ample suite de méditations et contemplations en forme de colloques continuels: mais il reste que la méthode des trois

---

[10] *Trattato* I, art. 5.

puissances, plus impersonnelle, se prête plus aisément aux sujets d'oraison proposés à d'autres; c'est si vrai qu'elle est aussi pratiquement suivie par la plupart des recueils de méditations composés en dehors de la Compagnie. Il faut donc, chez les jésuites comme chez les autres, distinguer la forme extérieure revêtue dans les livres destinés à suggérer des matières d'oraison, et la pratique réelle de celle-ci dès qu'elle est enseignée et dirigée par un homme un peu expérimenté.

Durée de l'oraison

Plusieurs questions viennent ici se poser à propos de cet enseignement des jésuites sur l'oraison mentale.

C'est d'abord la question, déjà effleurée plusieurs fois, mais qu'il convient d'examiner de plus près, celle de la fidélité à la pensée de S. Ignace. Nous avons rappelé les résistances opposées par lui aux instances faites pour qu'il accordât à ses étudiants une mesure plus large de prière et en particulier de prière mentale; en effet, l'heure de prière qu'il leur accordait en dehors de la messe comprenait, avec les deux examens de conscience, la récitation du petit office de la Vierge « avec d'autres prières selon la dévotion de chacun pour achever l'heure, si elle ne l'est déjà [11] ». La déclaration qui suit laisse grande liberté au supérieur pour régler l'emploi de cette heure au mieux des besoins de chacun et prévoit expressément qu'à l'office de la Vierge pourront être substituées « des méditations et autres exercices spirituels »; mais il n'y a aucune prescription précise relative à l'oraison mentale, comme il y en a pour l'examen de conscience. Nous avons examiné ailleurs comment s'accordait avec de telles dispositions l'introduction postérieure par Borgia et ses successeurs de la pratique obligatoire pour tous de l'heure quotidienne de méditation; ici se pose une question plus large: comment la doctrine générale des écrivains jésuites sur la place essentielle de l'oraison mentale dans la vie spirituelle se concilie-t-elle avec l'esprit de S. Ignace tel qu'il résulte de ces dispositions énergiquement maintenues contre toutes les instances de Nadal et d'autres parmi ses plus fidèles disciples?

---

[11] *Constitutiones Soc. Iesu,* IV, c. 4, n. 3.

Il faut distinguer trois questions différentes qui se mêlent en une seule dans le problème ainsi posé: question de la valeur de l'oraison mentale pendant le temps des *Exercices spirituels,* question de sa valeur et de sa nécessité dans la vie quotidienne, question enfin des longues oraisons. A la première, la réponse est obvie: S. Ignace fait, pour le temps de la retraite, une place très large (quatre ou cinq heures par jour, non comptés les examens) à l'oraison mentale qui, en somme, est pour lui le grand moyen d'agir, ou mieux de faire agir la grâce, sur l'âme de l'exercitant. Pour la question des longues oraisons en dehors de ce temps si spécial des Exercices, la pensée du saint est non moins claire: elles ne doivent être ni imposées, ni même permises aux étudiants de la Compagnie, qui ont besoin de temps et de forces pour remplir leur devoir essentiel d'étudier en vue de l'apostolat; en dehors de ce cas, ces longues oraisons ne sont nullement exclues pour les religieux déjà formés, dans la mesure compatible avec les exigences de la vie apostolique et sous le contrôle du confesseur; a fortiori ne le sont-elles pas pour les simples fidèles, sous réserve de la première place à donner aux devoirs d'état et à condition de ne pas faire de cette longueur matérielle des oraisons la mesure de la perfection.

Reste la question plus générale de la nécessité de l'oraison quotidienne et du temps à lui consacrer pour toutes les âmes soucieuses de leur perfection. Les prescriptions relatives aux étudiants de la Compagnie ne peuvent pas être prises comme l'application d'un principe valable pour tous les cas: Ignace tirait là plutôt la conclusion de ses propres expériences au temps de ses études; tout au plus peut-on y voir une volonté de réaction contre l'engouement pour les longues oraisons, alors fréquent en Espagne et en Italie. Le principe général, on le trouvera explicitement formulé dans le conseil, déjà cité, recommandant à Helyar de donner chaque jour une heure à la *contemplation,* et c'est de lui que s'inspire la direction donnée aux âmes par les disciples immédiats du saint, comme Favre, Canisius, Nadal. C'est donc bien en pleine conformité avec la tradition reçue de leur fondateur que les jésuites n'ont jamais cessé d'attribuer un rôle essentiel dans la sanctification des âmes à cette pratique de l'oraison mentale quotidienne.

Oraison mentale et liturgie

Mais alors surgit une autre question: cette importance donnée à la prière mentale, nécessairement individuelle, n'a-t-elle pas eu comme conséquence inévitable une dépréciation de la prière commune liturgique qui est pourtant la prière propre de l'Église, et par suite un regrettable développement de l'individualisme dans la vie spirituelle catholique, à l'encontre du caractère social voulu par le Christ pour cette vie? On reconnaît là le grief fait bien des fois à la Compagnie, et repris avec véhémence il y a un certain nombre d'années [12], d'avoir plus que personne contribué à implanter dans l'Église une spiritualité antiliturgique et antisociale. Ce n'est évidemment pas le lieu de discuter ici les vastes vues panoramiques sur l'histoire de la piété catholique qui ont servi le plus souvent à justifier ce reproche: il suffira de noter que déterminer avec quelque précision la part réelle des diverses formes de prière dans la vie intérieure de la masse des âmes ferventes à une époque donnée, pendant le haut moyen âge, par exemple, ou au XVe siècle, est une entreprise ardue pour laquelle ne suffisent pas quelques coups de sonde jetés ici et là, ou quelques faits, si bien attestés soient-ils. Du reste si un fait est certain, c'est celui qui a été rappelé tout à l'heure, de la large diffusion donnée à l'usage quotidien de la méditation dès avant la fondation de la Compagnie.

A nous en tenir donc simplement aux jésuites, il y a ici encore plusieurs faits et questions à distinguer. Le fait de base, peut-on dire, est la décision prise par Ignace et sanctionnée par l'approbation de Paul III, de renoncer, en vue d'une plus grande liberté du travail apostolique, à la récitation chorale de l'Office divin, et cela malgré toutes les consolations que le saint trouvait personnellement dans les grandes cérémonies et le chant liturgique, malgré les louanges qu'il recommande de leur donner en posant les principes du vrai sens catholique [13]. Il n'y a donc chez lui aucune moindre

---

[12] Je pense ici surtout au vaste et érudit mémoire publié dans la Revue de Philosophie (1913, I, p. 692-886) par Dom M. Festugière sur *La Liturgie catholique*, et aux polémiques qui l'ont suivi; pour ce qui touche à la Compagnie, voir surtout le volume du P. F. Cavallera, *Ascétisme et Liturgie*, Paris, 1914.

[13] *Exercices*, n. 355 (Règles pour penser avec l'Église, n. 3).

estime pour la prière publique de l'Église, aucun moindre goût pour elle: il applique simplement ses principes habituels de vigoureux réalisme surnaturel en subordonnant l'emploi de tous les moyens, même des plus beaux et des plus attrayants, à leur rapport précis avec le but bien déterminé assigné à l'activité de son ordre. Ce que ses enfants ne trouveront pas comme aliment et soutien de leur vie intérieure dans les solennités de la liturgie chorale, ils devront le trouver dans la célébration de la messe et la récitation privée de l'office, vivifiées par l'oraison mentale et cette mortification intérieure qui leur ouvrira la familiarité habituelle avec Dieu au milieu même de leur travail.

Et il y aura chez les jésuites si peu de tendance à opposer oraison mentale et liturgie qu'ils seront, pour autant que je sache, les premiers à faire entrer la pratique de l'oraison quotidienne dans le cadre et dans les formules de la liturgie. Les écrits destinés à faciliter cette oraison quotidienne présentent jusqu'à eux les sujets à méditer ou à contempler, soit dans un ordre plus ou moins systématique, soit sous forme de septenaires, un ou plusieurs sujets étant proposés pour chacun des jours de la semaine, soit enfin selon la suite historique des mystères de la vie du Christ. A ma connaissance, c'est François de Borgia le premier qui, dans les méditations composées par lui en vue d'aider l'oraison quotidienne de ses religieux, des plus jeunes surtout, adopte complètement le cadre de la liturgie, prenant comme matière la péricope évangélique assignée pour chaque jour soit dans le propre du temps, soit dans le propre ou le commun des Saints, proposant comme grâce à obtenir celle qui est demandée dans la collecte du jour, qui devient ainsi le dernier des préludes ignatiens, s'inspirant même fréquemment dans ses considérations et colloques des leçons liturgiques de Matines. Nous avons dit ailleurs comment ce travail ne fut publié que beaucoup plus tard: ce fut le chartreux Capilla, ancien jésuite et familier de Borgia, qui, très vraisemblablement s'inspirant de lui, imprima de 1572 à 1580 le premier recueil de méditations sur les évangiles des dimanches et des fêtes; Nadal vint ensuite en 1594, et dès lors ce cadre liturgique fut de plus en plus employé, et dans la Compagnie, et au dehors.

Parallèlement à ces « livres de méditations », vont se multipliant les « livres de prières » et les « années chrétiennes »: dès les premiers de ces recueils, chez Canisius par

exemple, la liturgie, le cycle liturgique en particulier, occupe une large place; notices ou au moins brèves indications sur les fêtes diverses, sur les évangiles, explication de la Messe et des cérémonies des Sacrements, y voisinent avec les prières et pratiques de la dévotion privée. Viennent ensuite avec Suffren, Croiset et d'autres, de vraies encyclopédies de la vie chrétienne dans le cadre de l'année liturgique, avec amples commentaires méditatifs sur l'évangile de chaque jour, parfois aussi sur l'épître et d'autres parties de la Messe, unissant intimement la pratique de l'oraison quotidienne avec la participation au culte public de l'Église.

Là, dans cette étroite connexion de la vie intérieure personnelle et de la vie liturgique, me semble être le trait principal de la spiritualité des jésuites au regard de l'union du peuple chrétien à la prière officielle de l'Église. Le célèbre commentaire de S. Robert Bellarmin sur les Psaumes était avant tout destiné à aider par la méditation une récitation plus pieuse et plus fructueuse de l'office divin [14].

Mais du moins les jésuites n'ont-ils pas contribué à fausser les tendances de la piété catholique par le développement donné dans leurs églises et dans les groupements de fidèles dont ils avaient la direction, aux exercices et cérémonies qu'on pourrait appeler paraliturgiques, ôtant par là aux âmes le goût et le sens des vraies cérémonies liturgiques et de leur riche et belle simplicité? Ne peut-on pas leur reprocher d'avoir, dans leurs collèges et leurs Congrégations en particulier, multiplié au détriment de la Messe et de l'office divin, des solennités à la splendeur un peu fastueuse, soutenues par une musique trop éloignée du profond sentiment religieux caractéristique du vrai chant grégorien?

Il est bien certain que ce ne sont pas les jésuites qui ont été les précurseurs et les initiateurs du renouveau liturgique se poursuivant dans l'Église depuis un siècle: mais qui pourrait s'en étonner? A chacun sa vocation: n'ayant ni office choral, ni messes conventuelles solennelles, il était normal que fussent plus rares chez eux les préoccupations relatives aux questions liturgiques et à la parfaite exécution de cérémonies

---

[14] Voir aussi, sur l'intérêt porté par le saint Cardinal à la musique religieuse l'étude très intéressante du P. A. BERNIER, *S. Robert Bellarmin et la musique liturgique*, Montréal, 1939.

qu'ils n'étaient pas appelés à accomplir [15]. Il ne faut du reste pas oublier que, pour la part de liturgie essentielle à leur vie de prêtres, récitation privée de l'office et célébration quotidienne de la messe basse, l'ensemble des jésuites s'en est acquitté, et s'en acquitte, avec un respect et une perfection qui ne passent certainement pas comme inférieurs à la moyenne des bons prêtres leurs confrères.

Mais la vraie réponse à ce reproche me semble surtout ailleurs. Nous avons eu plus haut à remarquer que, dans leurs écrits spirituels, les auteurs de la Compagnie s'étaient largement adaptés aux goûts de leurs contemporains, s'exposant par là à voir ces écrits dater vite et ne plus se trouver en harmonie avec ce que désireraient d'autres générations. La même remarque paraît s'imposer ici: en matière d'exercices communs de prière, de cérémonies publiques, les jésuites se sont aussi adaptés largement aux habitudes et aux goûts de leurs contemporains; ce n'est pas sur ce terrain qu'ils peuvent faire figure de rénovateurs des formes de la piété chrétienne. On peut regretter que, vu l'influence dont ils disposaient et l'ampleur de leur champ d'action, ils n'aient pas, dès le XVIIe et le XVIIIe siècle, préludé au renouveau liturgique dont nous bénéficions aujourd'hui: il ne me semble pas qu'on puisse sérieusement leur en faire un reproche. Est-il sûr d'abord que ce qui s'est si heureusement fait depuis eût alors été réalisable? Mais surtout le fait déjà souligné que leur vocation propre ne les appelait pas spécialement sur ce terrain, les excuse d'avoir laissé à d'autres plus qualifiés par la place de la liturgie dans leur vie, de prendre dans le domaine les initiatives opportunes.

---

[15] On a pu néanmoins (F. CAVALLERA, *Ascétisme et liturgie*, Paris, 1914, Appendice) relever une liste des contributions les plus considérables de jésuites aux études liturgiques: qu'il suffise de rappeler ici que ce fut le P. Emmanuel de Azevedo (1713-1728†1796) qui fonda à Rome l'académie de liturgie qui y existe encore. — [Si le cœur de la liturgie et son acte essentiel, sont dans la célébration du Saint-Sacrifice, il faut aussi tenir compte ici de l'action, historiquement considérable, exercée par les jésuites dans leurs collèges et leurs séminaires ecclésiastiques, dans leurs congrégations et leur apostolat en général, pour promouvoir l'assistance à la messe et sa célébration pieuse. C'est en pleine conformité avec la tradition spirituelle de son ordre que le rédacteur anonyme de l'office liturgique de S. Ignace y formule la demande: « ut haec sacrosanta sacrificia, in *quibus totius sanctitatis fontem constituisti*, nos quoque in veritate sanctificent » (secrète)].

La contemplation infuse

Dernière question à élucider, dernier reproche à examiner: l'attitude de la Compagnie vis-à-vis des oraisons contemplatives infuses, son « antimysticisme » en un mot.

Le reproche n'est pas nouveau, puisque, en 1640, lors du premier centenaire de la fondation de l'ordre, Maximilien van der Sandt (Sandaeus) éprouvait le besoin de publier un *Iubilum saeculare* [16] dans lequel il se félicitait des mérites acquis par ses confrères pendant ces cent ans sur le terrain de la théologie mystique, voulant ainsi répondre à ceux qui jugeaient les grâces de haute contemplation incompatibles avec la forme de vie de l'ordre nouveau.

A la question ainsi posée, la réponse est facile, la même que donnait Sandaeus: non seulement Ignace lui-même fut, nous l'avons vu, un mystique favorisé des grâces les plus insignes, non seulement Xavier, Favre, Borgia, Louis de Gonzague, Stanislas Kostka [17], Alphonse Rodríguez, pour ne parler que des cas indiscutables, ont été conduits par la voie de la contemplation infuse, mais à toutes les époques, dans toutes les régions, se rencontrent parmi les jésuites des contemplatifs marchant de façon habituelle par cette même voie, Balthasar Alvarez, Louis de la Puente, Lallemant, ... et plus près de nous, de Clorivière, Eberschweiler, Maumigny, un missionnaire comme le P. Henri d'Arras [18].

Aussi bien ce n'est pas là qu'est la vraie difficulté: elle est plutôt de savoir si dans la Compagnie on n'aurait pas d'une façon générale détourné plus ou moins systématiquement les religieux de ces oraisons infuses et même de ces oraisons, contemplation acquise, oraison de simplicité, oraison affective

---

[16] Réédité par le P. H. Watrigant (Enghien, 1922 — Coll. Bibl. Exerc., n. 77-78) qui y a joint (p. 92-99) une liste d'écrits mystiques de jésuites pendant ce premier siècle; autre liste plus complète dans L. Peeters, *Vers l'union divine*, 2e éd. (Louvain, 1931), p. 270-283.

[17] Pour S. Jean Berchmans, nous l'avons noté plus haut, la question est discutée, et malgré la conclusion positive à laquelle aboutit l'étude très fouillée du P. K. Schoeters, *War Ioannes B. Mystiker*? ZAM. 13 (1938) p. 239-265, me semble encore discutable.

[18] Sur le cas très intéressant de ce religieux, qui, après 23 ans de vie religieuse fervente dans les voies communes, est jeté brusquement par Dieu dans celle des oraisons infuses les plus caractérisées, voir sa notice par le P. André (Lille, 1921), p. 47-60.

par lesquelles la Providence achemine ordinairement les âmes vers la contemplation infuse quand elle veut les y conduire; si en outre cette attitude prise en ce qui concerne les membres de l'ordre, n'a pas réagi sur toute la direction donnée aux âmes, diminuant chez celles-ci non seulement le désir, mais même l'estime et l'intelligence de ces hautes oraisons, reléguant toute prière infuse dans le domaine d'un extraordinaire plus à redouter qu'à souhaiter.

Rappelons d'abord que, dans la rapide revue faite plus haut des écrivains spirituels de la Compagnie, le nombre de ceux qui ont traité ex professo de la contemplation infuse, est loin d'être insignifiant; qu'on en rencontre à toutes les époques, même au XVIII[e] et au XIX[e] siècle; que plusieurs enfin de ces auteurs ont été et restent encore, à des points de vue divers, parmi les classiques de la matière: Alvarez de Paz, Lallemant, La Reguera (à travers le résumé de Schramm), Scaramelli, Poulain, et d'autres encore, sont toujours, même aujourd'hui, parmi les noms qui se rencontrent le plus fréquemment dans les traités de mystique catholique ayant quelque souci de ne pas se borner à une information unilatérale; et pour Poulain en particulier, on ne saurait sans injustice diminuer le rôle considérable joué par son traité des *Grâces d'Oraison* dans la renaissance actuelle des études mystiques. Si, à ces écrivains, on joint le nombre bien plus grand de ceux qui, à l'occasion, font ressortir les fruits de sainteté éminente de la contemplation infuse, il devient impossible d'attribuer à la Compagnie en bloc une attitude quelconque d'antimysticisme.

Pour préciser davantage, on devra distinguer, parmi les jésuites, divers courants au sujet soit de la contemplation infuse, soit des oraisons plus ordinaires d'allure simplifiée et contemplative.

Un certain nombre d'entre eux, autrefois comme aujourd'hui, sont nettement d'avis qu'il n'y a pas de haute sainteté sans contemplation infuse, que par suite aspirer à la sainteté est par là même aspirer à cette contemplation qui est présentée par eux comme le but de la vie intérieure, la *fin* vers laquelle elle doit tendre et qu'elle atteindra normalement si l'âme est vraiment fidèle aux prévenances de la grâce. Sans nous arrêter à ceux qui, comme S. Robert Bellarmin [19], font de la contem-

[19] Voir E. Raitz von Frentz, *La vie spirituelle d'après le Bx. Robert Bellarmin*, dans RAM., t. 7 (1926) p. 143-148.

plation le terme normal de la vie de prière, mais sans préciser suffisamment de quelle contemplation ils entendent parler, Lallemant, Baiole, Surin, sont aussi explicites que possible sur ce point, et, plus près de nous les Pères de la Taille et Peeters ont défendu avec vigueur la même opinion, vers laquelle inclinaient, en parlant de « nécessité morale », le P. Seisdedos, et à sa suite le P. Tarragó [20]. A fortiori les mêmes auteurs encouragent-ils largement les formes simplifiées d'oraisons ordinaires.

A l'extrême opposé, d'autres jésuites jugent non moins nettement la voie de contemplation infuse voie extraordinaire et exceptionnelle, mettant l'âme en dehors de la voie commune de la sainteté, même la plus haute; ils ne nient certes pas la puissante efficacité sanctificatrice de cette voie extraordinaire, ils la tiennent en haute estime, mais, très sensibles aux dangers qui s'y rencontrent, ils seraient plutôt portés à la redouter et à n'y laisser marcher les âmes que lorsque, pour ainsi dire, Dieu leur force la main. Par suite, les questions relatives à cette contemplation infuse seront pour eux un domaine réservé, à traiter entre spécialistes; pour la masse des âmes pieuses, ce sont les diverses formes d'oraison discursive qui constituent le régime ordinaire d'oraison; oraison affective et oraison de simplicité sont déjà des oraisons spéciales à n'encourager qu'avec réserve et supposant déjà une grâce particulière de Dieu; tout repos un peu prolongé dans la prière éveillera facilement, malgré la recommandation de S. Ignace dans les Exercices, des craintes de paresse et d'oisiveté dangereuses. De cette tendance on peut déjà relever des exemples plus ou moins nets dans certaines des critiques formulées contre Balthasar Alvarez et Cordeses; on la retrouve dans telles campagnes de l'homme par ailleurs si méritant que fut le P. H. Watrigant; on la retrouve surtout dans plus d'une direction pratique. Si donc l'accusation d'*ascéticisme* lancée par H. Bre-

---

20 M. de la Taille, *L'oraison contemplative* (Paris, 1921), p. 34-40; L. Peeters, *Vers l'union divine*, 2e éd., (Louvain, 1931), p. 221 ss. et passim; J. Seisdedos, *Principios fundamentales de la mística*, t. V, 1919; J. Tarragó, *Breve antología sobre la contemplación mística y la mística propiamente dicha* (Bilbao, 1926), nn. 80-92, p. 118-140. Chez Lallemant on distinguera soigneusement son opinion, certainement erronée, sur l'attitude des jésuites vis-à-vis des œuvres extérieures de zèle, et son opinion sur la nécessité de la contemplation infuse pour la haute sainteté, cette dernière restant parmi les opinions discutables.

mond contre les jésuites en général est fausse comme nous le verrons tout à l'heure, on ne peut nier que certains jésuites y aient en partie prêté le flanc. Je dis en partie, parce que la vraie caricature de l'ascéticiste brossée par le brillant écrivain, j'avoue ne l'avoir jamais rencontrée dans la Compagnie: mais des jésuites ne comprenant guère pratiquement autre chose que la méditation discursive, et en défiance contre toute oraison un peu simplifiée et reposée, il en a certainement existé [21].

Toutefois, pas plus que le courant favorable à une universalisation de l'appel à la contemplation infuse, ce courant étroitement méditatif ne me paraît représenter, pas même de loin, la masse des spirituels jésuites. L'attitude de cette masse semble avoir été assez bien résumée dans les trois points où le P. Brou condensait la pensée et la pratique de S. Ignace lui-même: « 1° Estime profonde pour les " dons très saints " de Dieu, mais estime qui ne va pas jusqu'à faire des états mystiques la condition nécessaire de la perfection; 2° grande réserve à en parler; 3° crainte des illusions » [22].

Dans les chapitres mêmes où Rodríguez [23] explique à ses novices que la contemplation infuse, « l'oraison très spéciale et extraordinaire », comme il l'appelle, ne peut s'enseigner, ni s'acquérir, mais doit être passivement reçue de Dieu, il ne tarit pas d'éloges sur la valeur de cette oraison qu'il présente comme un avant-goût de la contemplation béatifiante du Ciel; naturellement Alvarez de Paz et les autres contemplatifs insisteront davantage sur les fruits de la prière infuse. Néanmoins la plupart d'entre eux sont très nets pour affirmer qu'il est possible d'arriver à la sainteté sans marcher par cette voie: La Puente, par exemple [24], se demandant pourquoi tant d'âmes ne reçoivent pas de Dieu les grâces de la contemplation parfaite, déclare sans doute que le plus ordinairement c'est par leur faute, mais il ajoute aussitôt que pour beaucoup la raison en est, soit dans leur tempérament peu fait pour ce repos contemplatif, soit dans les dispositions de la Providence distri-

---

21 Ce n'est qu'avec des réserves et des distinctions importantes que j'accepterais de rattacher à ce courant Scaramelli, et même Rodríguez.

22 *La Spiritualité de la Compagnie de Jésus,* dans Revue de Philosophie, t. 12 (1913), p. 464.

23 *Ejercicio de perfección,* p. I, tr. 5, c. 4-6.

24 *Guia espiritual,* III, c. 2, § 2 (éd. Madrid, 1926, p. 616-618).

buant aux divers membres du corps mystique leurs diverses vocations.

Avec Suárez [25], ces auteurs distinguent soigneusement les biens spirituels qui constituent la sainteté et la perfection, grâce sanctifiante, charité avec les vertus et les dons qui l'accompagnent, et les biens spirituels « quasi accidentels », qui servent grandement à posséder et accroître les premiers, mais qui ne s'identifient pas comme eux avec la sainteté, sans lesquels donc peut parfois exister cette sainteté, comme ils peuvent eux-mêmes exister sans elle: tels sont l'état de perfection ou état religieux, un haut degré de contemplation, les visions et révélations, les douceurs et consolations divines. Dès lors, tout en encourageant un humble désir de la contemplation infuse, ils déclareront avec La Reguera [26], que le passage effectif de l'oraison plus ordinaire à cette contemplation suppose une vocation particulière de Dieu, au même titre que l'entrée en religion.

Très généralement aussi, les jésuites mettront une réserve plus ou moins accentuée à parler de ces hauts degrés d'oraison. Comme S. Ignace dans ses Exercices, ils feront tout pour mettre l'âme en état de monter à ces hauteurs si la grâce l'y invite: dégagement de toute affection désordonnée, humble abnégation de soi, habitudes de recueillement, de docilité aux inspirations divines, pratique de formes d'oraison plus reposées, d'arrêts dans la prière là où la grâce se fait sentir davantage, autant de dispositions excellentes à recevoir le don de Dieu s'il est offert. Mais de ce don lui-même on parle peu: l'âme étant prête, c'est à Dieu de prendre l'initiative; l'insistance humaine à tourner les regards vers des perspectives qui peut-être ne se réaliseront jamais, ou ne le feront que bien plus tard, semblerait à ces directeurs risquer de détourner cette attention du clair devoir présent, des réalisations essentielles possibles dès maintenant, mais moins attirantes dans leur humilité.

Cette réserve vient aussi de la crainte des illusions possibles en cette matière. Il est certain que, tout mystique qu'il était lui-même, et précisément peut-être parce qu'il était un mystique éminent, S. Ignace redoutait beaucoup les illusions de la vie de prière; sans doute y avait-il là le résultat de ses

---

25 *De Virtute religionis,* tr. IV, lib. 1, de Oratione in communi, c. 20, n. 5; cf. aussi LA REGUERA, *Praxis theol. myst.*, I, l. 4, n. 209-211.

26 LA REGUERA, *ibid.*, n. 204.

expériences, depuis ses dévotes auditrices d'Alcalá avec leurs évanouissements, jusqu'aux cas rencontrés au cours de ses études et de son apostolat en Italie et à Rome, jusqu'aux avertissements qu'il s'était vu obligé d'adresser à des hommes par ailleurs aussi saints qu'Oviedo, ou même Borgia. On peut dire que cette crainte des illusions est restée traditionnelle parmi les enfants du saint; il était inévitable que plus d'un parmi eux l'exagérât, et la chose est arrivée en effet. Faut-il pour autant blâmer purement et simplement cette crainte? Elle aussi a son origine beaucoup moins dans des conceptions a priori sur la vie spirituelle, que dans les conclusions imposées par une longue expérience des âmes... Et la timidité excessive en face des voies moins communes et moins battues, et la facilité exagérée à lancer les âmes dans ces voies, ont chacune leurs graves inconvénients, auxquels, il est vrai, Dieu peut, dans sa toute-puissance, parer en un sens comme en l'autre, jetant qui il veut malgré toutes les timidités à travers les voies les plus extraordinaires, gardant par sa direction intérieure ceux qu'on a imprudemment exposés à tous les dangers et toutes les illusions. Pour leur part, les jésuites paraissent avoir généralement estimé que leur réserve ne gênerait en rien l'action de la grâce, et que leur prudence était plus que justifiée par la fréquence des illusions qu'ils avaient pu constater en matière de hautes oraisons.

Cette réserve plutôt accentuée vis-à-vis de la voie de contemplation infuse, ne se retrouve plus, en dehors de la tendance extrême déjà signalée, quand il s'agit uniquement des formes d'oraison plus ou moins affectives et simplifiées qui s'échelonnent entre la méditation strictement discursive et cette contemplation infuse proprement dite. Tous les *maîtres d'oraison* de la Compagnie, et même ceux qui, comme Rodríguez, Scaramelli ou Roothaan, se contentent de développer dans leurs instructions la seule méthode des Trois puissances, insistent sur la part de plus en plus large à faire aux affections et autres actes de la volonté, présentés par eux comme l'essentiel de l'oraison, comme le fil auquel l'aiguille de l'intelligence et de ses raisonnements ne fait qu'ouvrir la voie. En outre, la plupart d'entre eux, nous l'avons vu, proposent, à côté de cette méthode méditative, des formes de contemplation imaginative et affective, d'application des sens, de prière sur des textes goûtés mot par mot ou en manière de colloque continuel, d'exercices de la présence de Dieu, d'oraisons très

simples venant se confondre pratiquement avec la contemplation acquise. Le souci est très net dans les meilleurs de ces traités sur l'oraison, d'assurer l'adaptation de celle-ci aux possibilités et aux nécessités de chacun, à l'action différente de la grâce dans les diverses âmes. Ce n'est du reste là qu'un cas particulier de cette tendance générale relevée déjà, à adapter constamment les principes généraux de la spiritualité aux circonstances concrètes, aux vocations, situations et états divers dans lesquels ont à se sanctifier les chrétiens.

Ce n'est aussi que fidélité aux directions marquées par les Exercices dans le développement donné chez eux aux répétitions, reprises et autres manières de tendre vers une simplification de plus en plus grande de l'oraison, d'amener pas à pas l'âme à s'arrêter longuement sur les quelques pensées où la grâce lui fait davantage trouver sa nourriture, en d'autres termes de la conduire graduellement à une vraie contemplation.

On peut donc répéter ici la remarque faite à propos de la liturgie: les jésuites n'ont pas été, comme les Carmes, appelés par leur vocation même à devenir dans l'Église les docteurs de la contemplation infuse et à centrer sur elle toute leur spiritualité: mais, fondés par un grand mystique, favorisés largement eux-mêmes des dons de contemplation infuse, appelés par leur vocation propre à diriger bien des âmes qui ont reçu ces mêmes dons, ils ne sont nullement restés étrangers au grand courant de la tradition mystique catholique, et encore moins se sont-ils montrés hostiles à ce courant. Reste cette note générale de réserve et de prudence en cette matière, exagérée par l'un ou l'autre, mais qui, dans l'ensemble, ne paraît nullement dépasser les limites légitimes de cette harmonieuse variété dans la manière de diriger pratiquement les âmes, qui concourt au bien de l'Église autant qu'à sa beauté.

CHAPITRE XV

RÉFORME DE LA VIE ET EFFORT ASCÉTIQUE

Saint Ignace, au rapport du P. Manare, était « très assidu à l'examen de conscience, même particulier, et comparait soigneusement examen à examen, moment à moment, semaine à semaine, tant il avait de soin de son progrès spirituel »[1]; et nous avons vu plus haut quelle place considérable ces fréquents examens tenaient dans sa vie spirituelle[2]. A ce trait du fondateur répond dans la tradition de la Compagnie l'importance très grande donnée à la correction des défauts et à « l'acquisition des vertus solides et parfaites », autrement dit au travail de réforme de la vie et de conformation au divin modèle, Jésus-Christ. Il y a donc là un des caractères essentiels de la spiritualité des jésuites, caractère que nous essaierons de préciser dans le présent chapitre.

Chose d'autant plus nécessaire qu'on a voulu voir dans cet effort ascétique le trait fondamental de toute cette spiritualité: elle serait, sinon uniquement, du moins avant tout, en première ligne, un ascétisme, un moralisme, transposant sur le plan chrétien les ascétismes et moralismes de la philosophie antique et, une fois ainsi baptisés, leur donnant le pas sur la sanctification des âmes par le mystère chrétien, par ce mystère de notre incorporation au Christ qui était pour les premiers âges de l'Église, et doit rester pour nous, le vrai centre de toute vie spirituelle.

---

1 *Responsio ad Lancicii postulata*, n. 36, *Script. de S. Ign.* I, p. 523.

2 Ch. 1, p. 50-52. — On peut noter aussi que, dans les *Constitutions*, en particulier p. IV, c. 4, n. 3, là où il est question de l'heure d'exercices de piété que les scolastiques doivent ajouter à l'assistance à la Messe, tandis que l'oraison mentale n'est pas explicitement mentionnée, il est bien précisé qu'ils doivent examiner leur conscience deux fois le jour.

Le combat spirituel

Quelle est donc la place exacte faite par les jésuites dans leur enseignement et leur pratique spirituelle à ce travail de réforme de la vie?

Sur ce point, plus peut-être que sur aucun autre, il existe des différences notables d'individu à individu, même de milieu à milieu, cette marque ascétique ayant été beaucoup plus forte chez certains maîtres spirituels, beaucoup plus générale et accentuée dans certaines régions. Il est possible cependant de noter un certain nombre de faits précis d'une portée générale et d'esquisser au moins une réponse aux questions qui se posent d'elles-mêmes en présence de ces faits.

Et d'abord il y a l'orientation si nette des *Exercices* marquée dans leur titre même: « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée » [3]: réforme de la vie, et réforme conditionnée par la victoire sur soi-même, supposant donc l'effort et la lutte de l'ascèse. De fait, à peine posé le Fondement, la Première semaine, avant tout exercice d'oraison mentale proprement dite, débute par un exposé détaillé de la méthode d'examen particulier sur « le péché particulier ou défaut qu'on veut corriger et amender », avec ses trois temps, le matin, à midi et le soir, complétés par une série de remarques additionnelles et un modèle de la manière de noter ses manquements [4], suivent les conseils relatifs à l'examen général de la conscience et à la confession, et seulement ensuite commencent les méditations du premier jour sur le péché. On peut légitimement croire que cet ordre n'est pas purement fortuit, mais est voulu pour compléter l'indication du titre relative à la nécessité de la victoire sur soi. Du reste, lorsque plus loin il s'agira de répondre à l'appel du Christ et de se signaler à son service, ce qui distinguera les soldats de choix, c'est que « non seulement ils s'offriront tout entiers au travail, mais encore, *engageant la lutte contre leur propre sensualité et contre tout ce qui les attache à la chair et au monde* » [5], ils s'offriront pour imiter le Christ dans son dénue-

[3] *Exercices*, n. 21.
[4] *Ibid.*, n. 24-31.
[5] *Ibid.*, n. 97.

ment et ses humiliations. Pendant tout le reste des Exercices, si le Christ demeure au centre des pensées et des affections, c'est comme chef à aimer sans doute passionnément, mais aussi à suivre et imiter; au sommet du livre lorsque sera définie sous le nom caractéristique de Troisième degré d'humilité [6], la disposition la plus parfaite au service de Dieu, elle apparaîtra constituée par cette volonté de choisir, partout où la plus grande gloire de Dieu ne demande pas le contraire, dénuement et opprobres pour se conformer au Christ pauvre et méprisé. Dans l'ensemble des Exercices, si tout est subordonné à l'action de la grâce, si la prière est constante, si dans l'élection même, après toutes les délibérations, le dernier mot est à la confirmation divine sollicitée avec instance, partout cependant conseils précis, méthodes nettes, parfois minutieuses, préambules multipliés, viennent sans cesse guider l'effort de l'âme pour se disposer à sentir et suivre les indications de la grâce.

La formation donnée par Ignace à ses disciples immédiats porte, elle aussi, la marque de cette rude ascèse à laquelle il continuait à se soumettre lui-même au milieu des faveurs les plus hautes de la vie mystique. Ce qui apparaît d'abord dans cette formation, c'est la lutte impitoyable contre l'amour propre, l'attachement aux aises, au jugement et à la volonté personnelle, lutte poursuivie sans ménagement, par épreuves et réprimandes, poursuivie non seulement avec les débutants, mais aussi avec les compagnons les plus fidèles, les hommes de confiance les plus estimés du saint. Pour les novices, l'isolement est coupé par des « expériments » qui leur donneront occasion de montrer ce qu'ils sont, de combattre et de vaincre leur orgueil, leur sensualité. Quand, dans l'*Examen général* et les *Constitutions,* il s'agira de formuler l'esprit de la Compagnie, c'est encore cette totale abnégation de soi qui sera mise en première ligne dans les textes cités plus haut, qui sont devenus les règles 11 et 12 du *Sommaire des Constitutions,* et dans lesquels toute la tradition des générations postérieures s'est accordée à reconnaître une des expressions les plus caractéristiques de cet esprit.

La Compagnie, en effet, ne déviera pas de la ligne ainsi tracée. L'acquisition des vertus solides, la lutte contre soi-même seront des thèmes sur lesquels les Généraux revien-

[6] *Ibid.,* n. 167.

dront sans cesse dans leurs lettres; la place faite aux examens quotidiens, spécialement à l'examen particulier, moyen par excellence de corriger les défauts comme d'acquérir les vertus, restera toujours aussi large; quand se développera l'usage des retraites périodiques et des triduums préparatoires à la rénovation des vœux, la réforme de la vie restera un de leurs buts essentiels.

Cette lutte courageuse et incessante contre eux-mêmes sera, de fait, un des traits saillants des saints et serviteurs de Dieu qui ont le mieux exprimé l'idéal du jésuite: qu'il s'agisse de Louis de Gonzague ou de Jean Berchmans, de François de Borgia ou de Claude la Colombière, et, plus près de nous, du P. Olivaint, du P. Ginhac, du Tarín ou du P. Friedl, on retrouve toujours, sous des formes assurément très diverses, la même victoire sur de fortes passions.

Dans la littérature spirituelle de la Compagnie, à travers l'infinie variété des livres qui la composent, ce qui domine, ce ne sont pas les grands ouvrages de synthèse doctrinale ou de haute spéculation, ce sont, avec la multitude des directoires pratiques de tout genre, les livres allant à enseigner comment on acquiert les vertus, réforme sa vie sur les exemples du Christ. Ces livres ne seront pas toujours les plus célèbres, les plus admirés des penseurs et des connaisseurs, mais ce sont eux qui auront eu la plus large diffusion, en qui par conséquent se résume et se caractérise l'action la plus étendue exercée sur les âmes.

Il est très notable que dans les écrits innombrables sur Notre-Seigneur, sa Passion, son Sacré-Cœur, l'idée dominante est celle de l'imitation; les jésuites sont loin de négliger le mystère de notre incorporation au Christ et de sa vie en nous, et ils ont composés de fort bons ouvrages pour l'enseigner et le faire méditer aux fidèles, mais ce n'est pas le point sur lequel ils insistent de préférence: pour eux Jésus est avant tout le chef et le modèle, à aimer, à suivre et à imiter, les exemples de sa vie mortelle constituent l'idéal concret de la « vraie vie », inlassablement remis sous les yeux pour diriger et encourager les efforts de réforme.

Autre trait à remarquer dans ces programmes de lutte contre les défauts et d'acquisition des vertus, c'est qu'il s'y agit surtout de lutte *directe,* d'effort *direct.* Le travail de réforme et de conformation au Christ peut, en effet, se poursuivre de deux manières, ou en s'appliquant directement et

immédiatement au but cherché, l'acquisition de la douceur ou de l'humilité, par exemple, ou indirectement, en développant dans l'âme des dispositions qui naturellement, logiquement, devront y faire croître ces mêmes vertus dont nous avons besoin: si nous aimons Dieu sincèrement et intensément, nous ne pouvons pas ne pas fuir ce qui lui déplaît, pour nous attacher à ce qu'il désire; si nous sommes dominés par l'amour du Christ, nous prendrons spontanément ses pensées et ses goûts, nous jugerons et agirons suivant ses exemples. On connaît la comparaison affectionnée par S. François de Sales, de la charité qui « comme le roi des abeilles », entrant dans l'âme, y fait entrer à sa suite tout son peuple, c'est-à-dire toute la troupe des autres vertus dont elle est la reine [7].

Les jésuites n'ont assurément pas ignoré cette lutte indirecte contre défauts et passions déréglées, pas plus qu'ils n'ont jamais songé à faire de l'acquisition des vertus morales une fin en soi: comme tous les théologiens catholiques, ils enseignent le primat et la royauté de la charité, son domaine sur les vertus morales, qui doivent être recherchées, non dans un but égoïste d'embellissement de l'âme, de perfectionnement personnel ambitionné pour lui-même, mais afin de libérer cette âme des entraves qui empêchent en elle le plein développement de l'amour de Dieu. Toutefois ils ne se contentent généralement pas de la maxime: *Ama et fac quod vis;* ils insistent sur la nécessaire pratique des vertus particulières et poussent à l'effort direct pour les acquérir; l'examen particulier qu'ils recommandent vivement est le type de ce travail direct et méthodique pour la réforme de la vie. Et en cela ils ne font que suivre l'exemple de leur père S. Ignace: nous avons noté la place que celui-ci fait à l'examen particulier dans les *Exercices;* nulle part dans ses directions et conseils spirituels, il ne se contente de la lutte indirecte contre les défauts; pour tant qu'il nous excite à l'amour du Christ, à l'enthousiasme pour lui, il en vient toujours explicitement aux conséquences pratiques de cet amour, à nous faire embrasser à sa suite humiliations et dénuement, à nous faire lutter contre notre amour propre et notre sensualité.

Si donc il est vrai que l'ascétisme, l'emploi des méthodes de réforme et de perfectionnement moral, le travail direct pour extirper les défauts et cultiver les vertus, occupent une

---

[7] *Introduction à la vie dévote,* III, c. 1.

place très large dans la spiritualité des jésuites, on peut déjà entrevoir en quel sens seulement on a le droit de parler chez eux d'une primauté donnée à l'ascèse.

PRIMAUTÉ DE L'ASCÈSE?

Ce n'est sûrement pas dans le sens semi-pélagien qu'en matière de sanctification, ce serait nous qui aurions l'initiative, et que l'unique rôle de la grâce serait de venir soutenir et couronner des efforts nés de notre bonne volonté : si fortement qu'ils insistent sur la nécessité de ces efforts personnels, sur l'importance qu'il y a à ne pas attendre pour les entreprendre de s'y *sentir* poussé par la grâce, ils n'oublient jamais que c'est en réalité toujours la grâce qui nous inspire secrètement la pensée et le désir de faire ces efforts, même lorsque son action échappe totalement à notre conscience et que celle-ci perçoit uniquement la tension de notre propre volonté.

Ce n'est pas davantage, comme il leur a été reproché, que les jésuites, ou du moins le courant qui emporte la majorité d'entre eux, tendent à absorber « nos activités de prière dans nos activités d'ascèse », à transformer tout particulièrement l'oraison mentale en un exercice de lutte contre soi-même, en une palestre pour l'acquisition des vertus morales. Il est vrai qu'ils recommandent souvent, aux commençants en particulier, de faire aboutir leur méditation à des conclusions et résolutions concrètes, en quoi du reste ils ne font qu'imiter S. François de Sales qui n'insistera pas moins auprès de Philothée sur cette nécessité de ne pas se contenter d'affections générales et de préciser la mise en pratique dans la journée de ce qu'elle aura médité le matin [8]. Il est vrai aussi que, dans leurs recueils de méditations, les jésuites font large part, à côté des actes de charité, à ceux des autres vertus, et que ces affections sur lesquelles ils insistent tant, ne sont pas seulement d'amour ou de confiance, mais aussi d'humilité, d'abnégation, de patience dans les épreuves, etc. Néanmoins, même lorsque nous sommes ainsi invités à exercer dans l'oraison les actes des diverses vertus morales, un tel exercice reste une vraie prière par la manière dont il est fait, précédé

[8] *Introduction à la vie dévote,* II, c. 6 et 8.

de la demande du secours divin, attendant plus ces vertus de la grâce que des efforts personnels, en mêlant les actes de fréquents recours à Dieu, de colloques, de remerciements.

Surtout ce serait une erreur complète de croire que pour les jésuites l'ascèse constitue un but auquel viendrait se subordonner comme moyen l'oraison mentale elle-même: correction des défauts, acquisition des vertus, restent des moyens, tout comme, nous l'avons vu, l'oraison elle-même, moyens de mettre l'âme sous le plein domaine de l'amour de Dieu, de la rendre ainsi entièrement docile à toute volonté divine, en vue du service de Dieu, de la gloire de Dieu, seule et unique fin de tout. L'oraison est moyen pour pénétrer l'âme d'esprit surnaturel, l'unir à son Créateur et Maître, la mettre complètement sous l'action de sa grâce; le travail ascétique est moyen pour écarter les obstacles à la charité, libérer l'âme et l'assouplir en sorte que rien en elle ne résiste à l'action de Dieu et qu'elle soit prête à répondre généreusement aux significations, quelles qu'elles soient, de sa volonté. Les deux moyens, oraison et effort ascétique, seront intimement unis entre eux, s'aideront mutuellement, se compénétreront constamment, la réforme des passions désordonnées facilitant l'oraison et celle-ci à son tour soutenant la lutte contre soi-même; mais s'il fallait parler d'un ordre de préséance entre les deux moyens ainsi coordonnés, les jésuites, comme toute la tradition, donneraient le pas à la prière, sachant très bien que seule la grâce divine obtenue par cette prière peut assurer et conserver notre bonne volonté.

Le seul sens donc auquel on peut dire qu'ils donnent la première place à l'effort ascétique, reste que, pour eux, c'est par là qu'il convient de commencer; en d'autres termes, ils ne croient pas qu'en général, on puisse dès le début donner la première place à la réforme indirecte de la vie, n'attaquer défauts et dérèglements que par ricochet, en développant simplement des dispositions de nature à les faire spontanément disparaître. Plus d'un parmi eux, sans doute, a écrit, comme tant d'auteurs spirituels d'autres écoles, sur les voies faciles de l'union, les chemins abrégés de l'amour de Dieu. Mais, sans chercher évidemment à rendre plus dures qu'il n'est indispensable, les voies de cet amour, ils ne reculent pas devant l'énergique tactique qui fait aborder en premier lieu le labeur austère, fastidieux, ingrat, de correction et de réforme, destiné à aplanir les voies et ouvrir ainsi toute large l'entrée de

l'âme à la plénitude de l'amour. En quoi ils ne font en somme que suivre l'exemple du Christ qui, aux âmes désireuses de perfection, traçait le programme: « Si quelqu'un veut venir avec moi, qu'il se renonce lui-même, prenne sa croix, et puis me suive », ou encore: « Va, commence par vendre ce que tu as, donnes-en le prix aux pauvres, et alors, libéré, tu pourras me suivre » [9].

L'IMITATION DU CHRIST

Suivre le Christ, imiter le Christ, reste le principe fondamental animant tout l'ascétisme de la Compagnie. Les vertus qu'il s'agit d'acquérir et de pratiquer ne sont pas les vertus abstraites que les philosophes déduisent des éléments constitutifs de la nature humaine, ou de leur simple expérience de psychologues, ce sont les vertus dont le Christ nous a donné le modèle, la formule concrète et vivante, dans les actions accomplies pendant les années de son passage parmi nous, les vertus qu'il a enseignées dans ses entretiens, dans ses paraboles familières, telles que nous les lisons dans le texte inspiré des Évangiles.

Là encore les jésuites ne font que se conformer aux exemples de leur fondateur: on chercherait en vain dans les *Exercices* une méditation sur la nature de l'humilité ou de la patience, sur les parties de ces vertus ou les motifs de les pratiquer; c'est le Christ humble et patient qui est proposé à notre contemplation et à notre imitation; nulle part il ne s'agit des raisons abstraites qui peuvent nous faire aimer la pauvreté ou la souffrance, mais seulement d'être pauvre et souffrant avec le Christ pauvre et souffrant, par amour pour lui.

Nous avons rencontré, c'est vrai, un certain nombre d'écrits de jésuites dissertant sur les vertus, leur objet propre, leur subordination réciproque, à la manière dont S. Thomas l'avait fait dans sa II^{a}-II^{ae}; on retrouve alors chez eux le cadre classique des quatre vertus cardinales, venant, avec leurs diverses parties, se joindre aux trois vertus théologales. Mais, même lorsque le point de départ est ainsi d'ordre plus spéculatif, il est bien rare que les faits et les paroles évangéliques ne viennent pas bientôt donner une forme plus concrète

---

9 Mt. 16, 24; 19, 21.

aux directions proposées et les éclairer de la lumière du Christ. En tout cas, le plus grand nombre préfère s'attacher aux vertus qui ont plus de relief dans la vie de Notre-Seigneur, sans s'occuper beaucoup de leur place dans le cadre spéculatif. Ainsi Rodríguez s'étendra sur les vertus par lesquelles les jeunes religieux auxquels il s'adresse doivent plus particulièrement imiter leur divin modèle, sans tenir aucun compte de la division classique; Rossignoli, sans laisser complètement de côté cette division et les quatre vertus cardinales qu'il trouvait chez les Pères, ses inspirateurs, commence cependant par un livre entier sur l'abnégation et fera son choix parmi les vertus qui se rattachent aux quatre cardinales. Ce sont donc bien les exemples du Christ qui constituent pour les jésuites la base essentielle de leurs traités sur les diverses vertus et en déterminent les modalités pratiques.

MORALISME?

On voit dès lors ce qu'il convient de penser du *moralisme* dont on leur a souvent fait un grief. Ce mot vague et commode, est, en effet susceptible de bien des interprétations. Il peut s'appliquer aux enseignements des philosophes anciens, un Épictète ou un Marc-Aurèle, tout appliqués à leur perfectionnement moral personnel, en faisant le centre et le but de toute leur vie intérieure, comptant pour le réaliser sur leur propre bonne volonté, leur amour du vrai et du bien: aucun jésuite, que je sache, n'a jamais fait de la rectitude morale de la vie un but dernier, ni pensé qu'il pût assurer cette rectitude autrement qu'en obtenant de Dieu par la prière les grâces indispensables pour guérir les impuissances de son intelligence et de sa volonté. Pour les jésuites, comme pour tous les catholiques, l'unique fin de tout est la gloire de Dieu à procurer par la vision béatifique de son essence: tout effort de perfectionnement moral dans la vie présente ne va donc en définitive qu'à assurer une plus grande plénitude de cette vision. Vivre et se sanctifier pour Dieu et par Dieu, non pour soi et par soi, c'est là le double abîme qui sépare la spiritualité des jésuites, comme toute spiritualité chrétienne, des spiritualités de la philosophie antique, même les plus hautes.

Moralisme, ce peut être encore, dans une vie spirituelle catholique, la tendance à faire une large part à la culture

directe des vertus morales à côté des vertus théologales, et, dans cette culture, à s'inspirer plus ou moins des idées et des préceptes de la morale philosophique ancienne. Ici encore, il est bien clair qu'aucun catholique ne songera à faire passer une vertu morale quelconque avant la charité, la foi et l'espérance, base essentielle de toute vie intérieure surnaturelle, ni à transporter tels quels dans sa direction les conseils moraux des sages païens, auxquels il devra nécessairement faire subir une mise au point considérable pour qu'ils puissent venir s'insérer dans un contexte chrétien [10]. Mais, nous venons de le voir, d'une spiritualité à l'autre la part peut être assez inégale, faite au travail direct pour développer en soi ces vertus morales, religion, patience, prudence, humilité, obéissance, pureté, mortification, etc. Et en ce sens, si les jésuites ne donnent généralement pas beaucoup à la théorie abstraite de ces vertus, à leur définition et leur classification, ils insistent souvent dans la pratique sur la nécessité de s'appliquer énergiquement à leur acquisition, de certaines d'entre elles surtout. Que dans les conseils qu'ils donnent à ce sujet, dans les moyens qu'ils suggèrent d'employer pour cette acquisition, ils aient fait maint emprunt aux moralistes de l'antiquité classique, c'est le contraire qui eût été étonnant chez des humanistes aussi fervents que la plupart d'entre eux; en quoi du reste, ils ne faisaient que suivre une tradition séculaire. Les Pères, S. Grégoire le Grand en particulier, sont largement tributaires de ces mêmes écrits moraux; au moyen âge, pour ne nommer que le plus grand parmi les théologiens du XIIIe siècle, S. Thomas, dans les questions de sa *Somme théologique* consacrées aux vertus morales, suivra souvent presque pas à pas les développements de Macrobe et de ses prédécesseurs; au XVIe et au XVIIe siècle, toutes les écoles spirituelles puisent plus ou moins largement à cette source, et, à parler franchement, on n'a pas l'impression que, sur ce point, les jésuites aient été plus intempérants que d'autres. Là comme ailleurs, ils sont de leur temps, sans plus.

Moralisme peut enfin désigner une part prépondérante donnée dans la vie spirituelle au travail personnel de sanctification par le mérite des bonnes œuvres, en regard de la sanc-

---

10 [Voir les remarques faites plus haut, p. 430-431, note 61, à propos du *Parallèle de la morale chrétienne avec celle des anciens philosophes*, du P. M. Mourgues.]

tification opérée dans les âmes par les mystères chrétiens, messe, sacrements, offices liturgiques. Nous retrouvons ici la question touchée plus haut de l'attitude des jésuites vis-à-vis de la liturgie, avec des vues historiques générales analogues, au sujet des déviations que le moralisme ainsi entendu aurait fait subir très tôt à l'authentique piété chrétienne des premiers siècles toute dominée par le mystère de notre incorporation au Christ et par ses expressions rituelles. Sans nous arrêter à ces trop vastes discussions, le seul point à examiner ici est de savoir si la Compagnie n'a pas sacrifié la sanctification des âmes par les sacrements et les autres actes du culte catholique, la messe surtout, à une préoccupation trop exclusive d'effort et de perfectionnement moral.

Ce qui est d'abord évident, c'est que les jésuites n'ont vraiment sacrifié ni l'une, ni l'autre de ces deux formes de sanctification. S'ils ont été d'ardents promoteurs de la lutte contre soi-même et de l'examen particulier, ils n'ont pas été moins zélés à répandre le fréquent usage de la confession et de la communion, l'assistance quotidienne à la messe partout où elle était possible.

Si l'on entend ce reproche de moralisme en ce sens que les jésuites donneraient plus d'importance, attribueraient une efficacité pratique plus grande à la sanctification par les actes méritoires surnaturels qu'à celle par l'action directe du Christ dans les sacrements, à l'*opus operantis* qu'à l'*opus operatum,* j'avoue ne pas voir le sens réel de la question ainsi posée. Il ne s'agit pas, en effet, de la part première à attribuer au Christ dans notre sanctification: les actes méritoires auxquels aboutit notre effort ascétique ont été prévenus par sa grâce et ne sont méritoires qu'en tant qu'accomplis par des membres du Christ, en union avec lui. Mais s'il s'agit de savoir par quelle voie se réalisent les accroissements les plus considérables de la grâce sanctifiante dans les âmes, puisque c'est là toute la question, nous n'avons aucune base un peu précise et sûre pour établir une comparaison quelconque entre la part de *l'opus operatum* et celle de l'*opus operantis* dans cette augmentation de la grâce habituelle en nous. Les deux y concourent efficacement, et doivent y concourir dans une vie spirituelle catholique normale: mais de quel côté résulte dans cette vie normale du catholique le progrès le plus grand de la vie de Dieu en lui, nous n'en savons rien, et rien dans la révélation ne vient nous renseigner à ce sujet. Dès lors, on ne voit pas sur

quoi pourrait s'appuyer le reproche fait à quelqu'un de ne pas tenir compte de l'importance relative de ces deux facteurs d'accroissement de notre vie surnaturelle: l'unique chose certaine est que ni l'un, ni l'autre ne peut être sacrifié; ni l'un, ni l'autre ne peut être tenu pour secondaire et accessoire. Et jamais les jésuites n'ont songé à considérer comme accessoire la part de la messe et des sacrements dans notre sanctification, pas plus que celle des mérites acquis par nos efforts personnels.

Leur moralisme est donc celui de toute spiritualité catholique complète, avec, nous l'avons vu, une nuance particulière d'insistance sur le travail direct de correction des défauts et d'acquisition des vertus. De cette nuance particulière, comme en général de l'importance donnée par eux à l'ascèse, la raison fondamentale semble devoir être cherchée dans le caractère réaliste et positif de leur direction.

Pour eux comme pour leur Père, il y a dans cette ténacité à réclamer un effort direct de réforme, l'application du principe rappelé au début de la Contemplation pour l'amour de Dieu, que l'amour se prouve par les actes plus que par les paroles, et aussi s'entretient et s'accroît de même plus par le don effectif de soi que par les simples affections. Ces directeurs expérimentés savent bien que l'union aimante de notre volonté avec Dieu est l'essentiel et la mesure réelle de notre sainteté, mais ils savent aussi combien l'amour affectif peut rester chez nous illogique et, même sincère et intense, ne pas produire toutes les conséquences auxquelles il devrait logiquement aboutir dans notre conduite pratique; rien de plus humain qu'un tel illogisme, l'expérience ne le montre que trop. De là ces recommandations pressantes d'en venir à la lutte pied à pied avec les adversaires de cette amour divin dans l'âme.

Voilà pourquoi aussi ces mêmes directeurs seront moins préoccupés de dresser des plans théoriquement parfaits, harmonieux et beaux, d'exécution élégante et même agréable, que d'assurer le succès sur les points vraiment décisifs; pas plus que leur fondateur, ils ne sont pour une direction de facilité. Dieu sait si on a assez représenté les jésuites directeurs à la mode, multipliant les coussins sous les bras et les genoux de leurs illustres pénitents et surtout pénitentes, en sorte que la montée au Ciel ne doive rien leur coûter! Il est vrai qu'on a aussi reproché à ces mêmes jésuites une direction totalement

dépourvue de la suavité salésienne, ne dilatant pas les âmes, mais les mettant à une vraie torture, avec ses exigences étroites en fait de méthodes, d'examens, de lutte desséchante contre soi-même. La vérité a chance de se trouver entre ces deux reproches opposés : ils comprennent combien, dans le rude chemin de la sainteté, les âmes ont besoin d'être encouragées, dilatées, soulevées par des pensées belles, prenantes, capables de susciter l'enthousiasme; mais en même temps ils se rendent compte qu'en fait, si tant de chrétiens bons et pieux avancent peu dans le service de Dieu, c'est bien souvent d'abord faute d'avoir entrepris assez résolument cette fastidieuse lutte contre leurs défauts fonciers, qui resteront plus masqués que déracinés, et, en dépit peut-être de dons très hauts de la grâce, continueront à paralyser l'élan de leur charité vers les vrais sommets. D'autres causes, ils ne l'ignorent pas, peuvent sans doute intervenir dans ces arrêts de croissance spirituelle, erreurs ou étroitesse de direction, repliement sur soi-même, timidité et manque de magnanimité, conception trop humaine des réalités spirituelles...; mais ils restent convaincus que la cause la plus fréquente et la plus réelle est bien dans le manque ou l'accomplissement pas suffisamment généreux de ce rude travail de libération de l'âme. C'est la pensée, nous l'avons vu, que S. Ignace exprimait au début même de ses Exercices : pour trouver la volonté de Dieu et l'embrasser, pour assurer pleinement ce service qui est notre fin, la condition préalable qu'on ne saurait esquiver, c'est de se vaincre soi-même. Là, dans cette conviction née de l'expérience, est, chez le maître comme chez les disciples, la raison profonde de l'indéniable relief donné à l'ascèse dans leur spiritualité.

CHAPITRE XVI

DOCTRINE ET PRATIQUE

Pour autant que je sache, on n'a jamais reproché aux jésuites d'enseigner une spiritualité toute a priori et purement théorique, restant dans l'abstrait et insouciante des réalités quotidiennes de la vie spirituelle. Spiritualité pratique, ne se perdant pas en vaines spéculations, mais soucieuse avant tout des moyens d'aboutir à des résultats solides et tangibles, reconnaîtra-t-on volontiers; spiritualité de méthodes et de recettes, ajoutera-t-on quand on sera de mauvaise humeur contre elle; la spiritualité de la Compagnie, conclura-t-on, plus ou moins explicitement, est donc excellente pour les âmes moyennes qui se contentent de marcher avec une sage application dans les voies courantes de la vie chrétienne; elle reste déficiente quand il s'agit d'âmes d'élite à soulever vers les cimes, en leur ouvrant les vastes horizons de la haute vie intérieure: là, en effet, seule une doctrine forte et profonde, allant au centre même de la vérité théologique, peut éclairer ces âmes et les conduire efficacement et sûrement en dehors des sentiers battus suivis par la bonne masse du peuple chrétien, et cette doctrine spirituelle de grande classe, ce ne sont pas les maîtres jésuites, pour la plupart du moins, qui la leur offriront.

Que penser d'une telle conception de la spiritualité enseignée par la Compagnie de Jésus? C'est à dessein que je ne dis pas « spiritualité ignatienne », ne croyant vraiment pas qu'aucun de ceux qui le connaissent un peu, puisse songer un instant à ranger S. Ignace parmi les maîtres d'une spiritualité terre-à-terre. La question est dès lors celle de savoir dans quelle mesure les fils et successeurs du saint ont su conserver à leur spiritualité une grande allure et une puissante fécondité, capables des plus hautes formes de sainteté; dans

quelle mesure en particulier ils sont arrivés à maintenir dans leurs enseignements le levain doctrinal assez fort sans lequel, en effet, il n'est pas possible de guider vers les hautes cimes.

SPIRITUALITÉ PEU SPÉCULATIVE

Mais d'abord il importe de bien distinguer en matière de spiritualité entre *doctrinal* et *spéculatif*. Aucun enseignement spirituel sérieux ne peut, à vrai dire, se passer de tout élément doctrinal; toutefois une direction peut réduire au minimum les véritées révélées, les dogmes et les conclusions théologiques, sur lesquels elle s'appuie, sans les creuser, sans chercher à les pénétrer un peu profondément et personnellement; elle fera au contraire large part aux conseils immédiatement pratiques sur l'exercice des diverses vertus, aux méthodes, industries, dévotions: on aura là ce qu'on peut appeler un pur *empirisme* spirituel. Une spiritualité peut au contraire se nourrir fortement et intimement des grandes vérités révélées contenues dans l'Écriture et la tradition dogmatique de l'Église, comme aussi des conclusions certaines de la théologie, les unes et les autres longuement méditées, goûtées, réalisées, et ainsi venant vivifier les pratiques variées de la dévotion, et éclairer les données de l'expérience: une telle spiritualité sera déjà solidement *doctrinale*. Mais on peut aller plus loin, et alimenter largement la vie intérieure des belles vues spéculatives par lesquelles les Pères et les grands théologiens se sont efforcés de réaliser la synthèse des doctrines révélées, d'en expliquer les sens plus cachés et les apparentes antinomies, d'ouvrir à nos yeux des perspectives plus hautes sur les prolongements de ces doctrines: on dilatera ainsi le regard des âmes, on échauffera les cœurs et les excitera à l'enthousiasme, on les sortira de la banalité et du terre-à-terre et les soulèvera vers les sommets de la vie intérieure: ce seront là les fruits attendus d'une spiritualité franchement *spéculative*.

Que parmi les écrits spirituels des jésuites il y en ait, et beaucoup, qui relèvent à peu près uniquement d'un enseignement spirituel purement pratique et empirique, on ne saurait le nier, et il n'y a du reste là rien de très spécial à la Compagnie; un peu plus ou un peu moins nombreux, ces mêmes écrits se retrouvent dans toutes les écoles et tous les milieux. Ce qui importe en l'affaire, ce sont les écrits plus considérables

dans lesquels l'enseignement spirituel d'un ordre prend vraiment corps, sur lesquels s'appuiera en fait la direction donnée par lui aux âmes, qui constitueront le véritable aliment fourni par lui à la vie intérieure de ses membres et de leurs disciples. Considérée de ce point de vue, la spiritualité de la Compagnie semble devoir être qualifiée de très fortement doctrinale, très peu spéculative.

Elle est peu spéculative: ce qui, en général, l'attire davantage, ce ne sont pas les dogmes les plus hauts et les plus cachés, les mystères sur lesquels la spéculation théologique cherche à porter quelque lumière par ses intuitions, ses analyses, ses rapprochements avec les conceptions de la métaphysique, ce sont plutôt les vérités moins difficilement accessibles pour nous, les éléments essentiels des mystères tels que nous les livrent l'Écriture et la tradition proprement dogmatique, dans leur forme simple et concrète. C'est là que les jésuites iront avant tout chercher la nourriture des âmes: on le constatera nettement, par exemple, dans leurs écrits sur la dévotion à la Très Sainte Trinité [1]. Ils auront assurément leurs opinions théologiques, leurs systèmes à eux; on pourra relever parfois un parallélisme assez net entre les tendances d'où procèdent ces systèmes et celles qui inspirent les directions spirituelles de ces mêmes jésuites; mais il n'y aura pas de vraie dépendance de celles-ci à ceux-là. On trouvera beaucoup de jésuites ne présentant pas de différences sensibles dans leur enseignement spirituel, divergeant cependant très notablement sur le terrain spéculatif, sur des points même qui a priori devraient avoir un retentissement considérable sur la doctrine de la vie intérieure, par exemple la question de la spécification des actes surnaturels par leur objet formel. Ils auront beau être intimement convaincus d'avoir raison contre leurs adversaires sur ce terrain spéculatif, ils éprouveront pour la plupart une vraie répugnance à faire partiellement reposer les fondements de leur spiritualité sur ces théories pourtant énergiquement défendues par eux. Ils gardent un sens aigu de la distinction entre les deux domaines, celui de la foi

---

1 Par exemple les livres du Ch. VAN DEN ABEELE, *La T. S. Trinité, les délices de l'esprit chrétien*, Anvers, 1748 et *La T. S. Trinité, les délices du cœur chrétien*, Anvers, 1749; ou celui plus récent du P. J. E. LABORDE, *Dévotion à la T. S. Trinité*, Tournai, 1922. Une constatation semblable peut être faite à propos des innombrables livres sur Jésus-Christ.

solide, garantie par l'autorité de l'Église, dont ils vivent et font vivre les âmes, et celui de la haute et belle spéculation, attachante, élevante, pour laquelle ils se passionnent peut-être dans leurs études, mais en qui, malgré tout, ils reconnaissent trop d'éléments de science humaine, trop de précaire, d'incomplet et de provisoire pour en faire la nourriture habituelle et substantielle des âmes.

Spiritualité très doctrinale

Spiritualité donc peu spéculative mais en revanche très fortement doctrinale. La base en est toujours cherchée, non dans des sentiments, même très purs et très ardents, non dans des expériences personnelles, même très hautes et très profondément analysées, mais dans le dogme, dans le sûr enseignement du magistère ecclésiastique. Nous avons vu la part qu'avaient eue dans la genèse des *Exercices* d'Ignace, et les expériences de sa conversion, suivies d'un regard aigu et pénétrant, et les sentiments d'enthousiaste amour pour le Roi Divin; mais quand il s'agira de formuler une doctrine spirituelle en vue de diriger les autres dans la recherche de la volonté de Dieu, c'est aux grandes vérités révélées qu'il sera fait appel pour fonder cette doctrine. On a pu relever avec raison la place considérable occupée dans les Exercices par les données scripturaires. Le premier des exercices proprement dits de la première semaine est typique à ce point de vue: pour inspirer la honte et l'horreur du péché, ce ne sont pas les considérations abstraites qui viennent d'abord, mais les faits bibliques, révélés, du péché des Anges, du péché d'Adam, de l'enfer mérité par un seul péché mortel. De même pour l'amour du Christ, c'est avant tout dans l'Évangile qu'on le puisera; dans la contemplation introductrice sur le Règne, avec sa parabole et sa forme spéciale, Ignace aura soin de nous placer, dans son premier prélude, en face du cadre évangélique de la vie de Jésus. Une constatation semblable a pu être faite plus haut à propos du *Journal spirituel* du saint et de l'exactitude de ses perspectives théologiques: la Trinité dominant tout, auprès de laquelle intercèdent pour nous et nous introduisent les « médiateurs », Jésus, Marie, les saints; la messe centre de toute notre vie spirituelle ici-bas... Pas de vues spéculatives, mais un extraordinaire relief donné aux éléments essentiels du dogme lui-même.

Un caractère identique se retrouvera à travers tout le développement historique de cette spiritualité ignatienne, d'une façon très spéciale dans la dévotion au Christ qui y restera toujours une dévotion avant tout évangélique, se puisant et se nourrissant dans l'intime méditation des mystères et des enseignements du texte inspiré, empruntant beaucoup moins aux spéculations théologiques sur la personne divine du Verbe et ses deux natures. Avec le dogme christologique, tiendront une place particulièrement large ceux de notre dépendance comme créatures, de notre fin surnaturelle avec tous les autres dogmes eschatologiques dominés et éclairés par la pensée constante de la gloire de Dieu, but de toute la création; conformément aux recommandations des *Règles d'orthodoxie,* on arrêtera peu l'attention des âmes pieuses sur les mystères de la prédestination, de la conciliation de la toute-puissance de la grâce avec le libre arbitre de l'homme; on insistera au contraire sur les côtés positifs et certains du dogme de la Providence, sur l'efficacité de la prière et ses conditions, sur les fruits des sacrements. La Trinité, les attributs divins seront assez souvent proposés aux méditations et affections des chrétiens, par exemple chez La Puente et Alvarez de Paz, mais les éléments plus fondamentaux et plus simples de ces dogmes.

Le résultat sera un ensemble solide, fort, plus que brillant et éclatant; l'emprise sur les âmes, le ressort pour les soulever seront cherchés moins dans la splendeur de l'exposition théologique que dans une pénétration intime, personnelle des données essentielles de la doctrine, se réalisant peu à peu sous l'action de la grâce, demandée par la prière et soutenue par une généreuse coopération; faisant « goûter et sentir » ces vérités, non d'un goût nécessairement senti, mais par une conviction, une assimilation, une possession de ces dogmes qui les enracine au plus profond de l'âme et en fasse la sève puissante de toute la vie.

Spiritualité pratique?

On se rendra maintenant facilement compte en quel sens on peut dire que cette spiritualité très doctrinale est plus pratique que spéculative.

C'est en ce sens avant tout qu'elle est entièrement tendue vers ce but: aboutir à l'exécution des volontés de Dieu.

La contemplation du vrai, de l'infinie vérité divine, est une fin qui se réalisera pleinement dans la patrie; dans l'exil d'ici-bas, elle reste subordonnée au primat de la charité, elle est à chercher essentiellement comme moyen d'assurer ce service d'amour qui nous est demandé dans la vie présente. Sur cette subordination de la contemplation à la pratique, il y a un texte typique de l'insigne contemplatif qu'était le Bx Pierre Favre, texte qu'il vaut la peine de citer ici malgré sa longueur et sa forme heurtée de simples notes personnelles, car il exprime admirablement ce qui semble bien être la pensée commune dominante des jésuites sur ce sujet. « Comme le même jour (4 octobre 1542, fête de S. François), dit le Bienheureux dans son *Mémorial*[2], je faisais quelques réflexions sur la manière de bien prier et sur certaines manières de faire de bonnes œuvres, et aussi comment les bons désirs de l'oraison préparent la voie aux bonnes œuvres, et au contraire les bonnes œuvres le font pour les bons désirs, je notai alors et je compris clairement que celui qui en esprit cherche Dieu dans les bonnes œuvres, le trouvera ensuite dans sa prière mieux que s'il n'avait pas agi ainsi. Je dis qu'il arrive souvent que nous cherchions Dieu surtout dans la prière, pour le trouver ensuite dans les œuvres. Celui donc qui cherche et trouve l'esprit du Christ dans les bonnes œuvres, celui-là progresse d'une façon beaucoup plus solide que celui qui ne s'occupe que de la seule prière: on pourrait dire que celui qui possède le Christ dans la pratique des bonnes œuvres et celui qui le possède dans la prière sont comme celui qui le possède en effet et celui qui le possède par l'affection. Il faut donc t'efforcer de te briser et de te mortifier toi-même, de t'unir et t'adapter pour trouver tout bien dans les bonnes œuvres. Par là, en effet, tu sentiras souvent que c'est là la meilleure préparation à l'oraison mentale. Que ta vie donc s'attache de telle sorte à Marthe et à Madeleine, qu'elle s'appuie sur la prière et les bonnes actions, qu'elle unisse en elle la vie active et contemplative de telle sorte que si parfois tu as à exercer l'une de ces deux choses, non pour elle-même comme il arrive souvent, mais en vue de l'autre, savoir en pratiquant l'oraison comme moyen de mieux agir, ou au contraire les bonnes actions en vue de la prière, je dis que lors-

---

[2] *Memoriale*, n. 126-129, dans MHSI., *Mon. Fabri* (Madrid, 1914), p. 554-558.

que tu croiras devoir pratiquer ces deux choses l'une en vue de l'autre, il sera mieux que, à parler en général, tu diriges toutes tes prières vers le but d'accumuler les bonnes œuvres, plutôt que de faire le contraire... Il faudra donc plus fréquemment diriger nos prières vers ce but que de faire le contraire, savoir diriger nos bonnes œuvres vers le but de la prière. Ceci soit dit en général, et en considération du but de cette vie même, qui est ainsi mixte [3]; car si nous venons aux cas spéciaux et particuliers, il ne pourra pas ne pas arriver que fréquemment nous priions en vue de quelque bonne œuvre à faire, et au contraire ne faisions bien des choses pour obtenir le but de certaines prières... » Prières, contemplation, orientées à assurer le service de Dieu, l'accomplissement des bonnes œuvres, telle est donc selon Favre la tendance qui doit dominer dans la vie du jésuite sans avoir cependant rien d'un exclusivisme absolu.

Spiritualité pratique, en ce sens aussi que, tout en restant fortement appuyée sur les enseignements du dogme, elle ne dédaigne pas de recourir aux moyens humains suggérés par l'expérience, aux méthodes et aux industries qui aident la bonne volonté des âmes et leur facilitent l'exécution effective des vouloirs de Dieu sur elles. Et cela parce que ces spirituels veulent *aboutir;* ce qui compte pour eux, c'est cette pleine réalisation des intentions divines sous tous leurs aspects, intérieurs et même extérieurs, et par conséquent ils ne négligeront rien de ce qui peut la mieux assurer. Ils pensent comme ces grands artistes qui, tout en laissant à leur place, la première, l'inspiration intérieure, la vision personnelle des choses, se considéreraient comme incomplets s'ils ne possédaient à fond leur métier de peintres, de sculpteurs ou de musiciens, les techniques, les recettes mêmes de leur art, estimant que rien n'est de trop pour arriver à traduire moins imparfaitement leur idéal intérieur, à le faire passer de façon moins inadéquate dans une matière toujours ingrate et résistante, sachant très bien qu'ils n'y parviendront jamais d'une manière qui leur donne pleine satisfaction [4].

---

[3] La vie des membres de la Compagnie avec sa double fin de sanctification personnelle et d'apostolat extérieur.

[4] Voir sur ces « exigences de la matière » dans l'art et sur les nécessité du « métier » dans la peinture ou la sculpture, les intéressantes réflexions du P. P. LÉONARD dans le DICT. DE SPIRITUALITÉ, I, c. 900 ss.

De même les jésuites, ayant à réaliser leur idéal de service spirituel dans une humanité alourdie par toute l'atmosphère si matérielle de la vie présente, estiment qu'ils n'ont le droit de négliger aucun moyen, aucune technique ou recette, si humbles soient-elles, qui ont chance d'assouplir un peu cette matière et de la rendre moins rebelle à traduire cet idéal. C'est là, et non dans je ne sais quelle impuissance ou étroitesse spirituelles, qu'il faut chercher la raison profonde de la place faite à des industries souvent minutieuses et très matérielles par S. Ignace lui-même, et après lui par ses fils: ce sont pour eux des « procédés de métier », comme ceux que ne dédaignaient pas d'apprendre et d'employer un Léonard de Vinci ou un Michel-Ange.

L'Idéal proposé

Mais, dira-t-on, où est dans cette spiritualité courante des jésuites cet idéal si haut qu'aucun effort ne puisse l'atteindre pleinement? N'y sommes-nous pas au contraire en face de buts sages, prudents, proportionnés aux forces moyennes des hommes, mais terre-à-terre, sans rien d'enthousiasmant? Faute de ces grandes vues de la pensée spéculative catholique, comment entraînera-t-on les âmes? Quels sommets leur montrer? Quels ressorts assez puissants mettre en elles? Quel idéal véritable, quel vrai principe de dynamisme intérieur leur offrir? A force de vouloir offrir un programme spirituel accessible à plus d'âmes, n'est-ce pas un idéal au rabais qu'on leur propose? C'est la dernière question qui nous reste à examiner brièvement ici.

Les sommets vers lesquels ils s'efforcent d'acheminer les âmes généreuses, pour la conquête desquels ils cherchent à enthousiasmer leurs disciples, les jésuites ont toujours été les chercher chez leur fondateur, dans ses *Exercices* et dans ses *Constitutions;* et ils se sont généralement accordés à les montrer dans le Troisième degré d'humilité des *Exercices,* dans les principes d'abnégation totale par amour à la suite du Christ tels qu'ils sont formulés dans le passage des *Constitutions* devenu les Règles 11 et 12 du *Sommaire* de ces *Constitutions* [5]. L'indifférence pour tout ce qui n'est pas le

---

[5] C'est le texte cité plus haut p. 130-131.

service de Dieu, aboutissement de la considération du Fondement dans les *Exercices,* l'offrande de la Contemplation pour l'amour de Dieu, *Sume Domine et suscipe,* avec la familiarité faisant trouver Dieu en toute chose et qui est elle aussi le fruit de cette Contemplation, autant de pièces maîtresses de cette spiritualité, mais qui cependant vont en définitive à soutenir cet idéal d'abnégation aimante et à en rendre possible la réalisation, plus qu'à constituer elles-mêmes un idéal distinct.

Comment donc entendre cet idéal du Troisième degré d'humilité et des Règles 11 et 12? Comment peut-il former un sommet véritable de la vie spirituelle?

Pour le jésuite comme pour tout vrai chrétien, dénuement, humiliation, abnégation sous toutes ses formes, ne sauraient être en aucun cas une fin, un but cherché pour lui-même, ni un simple moyen de tremper son caractère, d'acquérir un plein domaine sur soi, de se mettre au-dessus des contingences de la vie et d'assurer son indépendance spirituelle, en un mot de se perfectionner moralement à la manière d'un Épictète: toute forme authentique d'abnégation chrétienne est une forme d'amour, de l'amour pour Dieu, de l'amour pour le Christ. Dès lors, la charité étant ce qu'il y a de plus haut dans la vie surnaturelle, toute la question est de savoir si et comment ces formes d'amour constituent vraiment un sommet de la charité.

Plus étincelant assurément est le sommet de charité qui est atteint aux dernières étapes de l'amour unitif, à ces plus hauts degrés de contemplation infuse où l'expérience de Dieu présent et agissant dans l'âme devient habituelle et se poursuit à travers les occupations les plus absorbantes, où l'action souveraine de la grâce dans l'âme amène celle-ci au voisinage de l'amour béatifique, ne laissant plus entre elle et son Bien-aimé que ce léger voile qui lui permettra de mériter encore et d'accroître ainsi l'intimité de cette union divine.

Mais la parole reste, prononcée par le Sauveur Jésus: « Pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux que l'on aime »; et le fait aussi, voulu par Lui, que le sommet de sa vie terrestre, la fin, l'excès de son amour pour nous, fut, non les glorieuses manifestations du Thabor ou de l'Ascension, mais la mort ignominieuse du Calvaire. C'est du sentiment profond de cette vérité que les premiers chrétiens ont tiré leur conviction si ferme que le plus haut sommet au-

quel pût aboutir leur vie, la perfection même de la profession chrétienne, était le martyre, le sacrifice de la vie consommé pour le Christ [6]: lorsque S. Irénée [7] affirme contre les hérétiques la doctrine catholique de la primauté de l'amour, de la charité, sur la gnose, il ajoute aussitôt que c'est faute d'avoir compris et cru cette doctrine que ces hérétiques n'ont pas de martyrs, ne comprenant pas la grandeur du martyre et le méprisant, précisément parce que pour eux ce n'est plus la charité qui est le sommet de la vie spirituelle.

Lorsque, avec la paix de l'Église, le martyre cessa de faire partie des perspectives habituelles pour la masse des chrétiens, ceux-ci cherchèrent quelle preuve d'amour serait assez haute pour le remplacer comme terme suprême de leur ascension spirituelle. On sait que là fut le point de départ de tout le développement doctrinal sur le martyre non sanglant de l'ascèse et de la vie religieuse [8]: c'est dans cette ligne que vient prendre place l'idéal de renoncement pour le Christ montré par S. Ignace.

Il constitue un sommet de charité parce que, selon l'esprit du martyre, il fait embrasser par amour pour le Christ ce qui, avec la mort, est le plus dur à notre nature humaine, ces dénuements et ces humiliations auxquels parfois les hommes préféreront cette mort elle-même; et ces sacrifices sont embrassés d'abord parce que le Christ les a embrassés le premier, comme les martyrs allaient joyeux à la mort parce que le Christ le premier était mort pour eux. Ignace d'Antioche marchant au supplice demandait avec instance que rien ne vint lui enlever le bonheur « d'obtenir le Christ »; « c'est maintenant, disait-il, que je commence à être son disciple », et il appelait le feu, la croix, les morsures des bêtes, le broiement des os, les déchirures de tout le corps, « pourvu que seulement j'obtienne le Christ » [9]. Ignace de Loyola, lui, marchant vers Rome, demandait avec non moins d'instances à la Vierge de lui obtenir « d'être mis avec le Christ », et c'est avec le Christ portant sa croix qu'à la Storta il sera mis par

[6] Voir H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, et M. Viller, *Martyre et perfection*, RAM., t. 6, (1926), p. 3-25.

[7] *Adv. Haereses*, IV, 33, n. 8-9.

[8] Sur ce développement de l'idée du martyre, voir M. Viller, *Le martyre et l'ascèse*, RAM. t. 6, (1925), p. 105-142.

[9] *Ad Romanos*, V, 2-3: Νῦν ἄρχομαι μαθητής εἶναι... ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω... μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω.

Dieu le Père, afin d'être son serviteur. Quand il transmettra le même idéal à ses fils, ce sera « d'être revêtu des habits et livrées du Christ, puisque lui le premier s'en est couvert pour notre bien spirituel ». Cette abnégation poussée jusqu'à l'amour de la pauvreté et des opprobres, est encore un sommet de charité parce qu'elle libère celle-ci dans l'âme: c'est la victoire aussi complète qu'elle peut l'être ici-bas sur les derniers replis, les retraites les plus cachées de l'amour propre, permettant aux eaux de cette charité de tout envahir, de se déverser de tout leur poids sur la vie entière. Sommet de charité enfin parce que la même abnégation est orientée totalement vers le service de Dieu dans les âmes de nos frères: ce n'est pas en vue du simple repos de l'amour fruitif que les forces de la charité sont ainsi rendues libres de se déchaîner dans l'âme, c'est pour qu'elles puissent aussi la pousser sans entrave à promouvoir le règne du Christ dans le monde, à se livrer à l'Église et à son chef pour servir en tout lieu, de toute manière, à n'importe quel prix.

Une fois ainsi défini comment le Troisième degré d'humilité et les règles de totale abnégation constituent vraiment un sommet de la charité, il n'est pas difficile de trouver le ressort qui soulèvera les âmes assez puissamment pour les hausser peu à peu jusqu'à ce sommet. Ce ressort il n'y a pas à le chercher ailleurs que dans l'amour du Christ, cet amour passionné pour le Christ qui jeta Ignace lui-même hors de la Casa familiale de Loyola et qu'il suscitera dans ses disciples par la contemplation du Règne où il leur fera renouveler ses propres expériences sous l'action de la grâce; cet amour qu'il fera incessamment demander dans la contemplation de chacun des mystères évangéliques: connaître intimement le Christ pour l'aimer davantage et l'imiter plus fidèlement. Pour les jésuites comme pour leur père, là est la grande force, l'intense amour pour Jésus, leur chef, l'unique médiateur par qui ils seront introduits dans le sein même de la Trinité; de cet amour naîtra le besoin insatiable de servir, de se donner, de se sacrifier pour lui, le dévouement tendre et infatigable pour les âmes aimées et rachetées par lui.

Inutile d'insister: la divine charité est si belle que multiples sont les aspects par lesquels elle peut conquérir le cœur du chrétien et l'entraîner sur les hauteurs; mais que se livrer ainsi, s'oublier et se renier soi-même pour suivre le Christ et le servir dans ses frères comme lui-même les a ser-

vis, soit vraiment un des grands sommets de cette charité, on n'en saurait douter; qu'il y ait là une force assez puissante pour susciter toutes les magnanimités, c'est évident. Il est donc bien clair qu'une spiritualité proposant efficacement un tel idéal ne saurait être considérée comme une spiritualité terre-à-terre, quelle que soit par ailleurs l'humilité des moyens qu'elle met en œuvre pour le faire atteindre: méthodes, examens, industries, seront transfigurés dès l'instant où ils seront plongés dans l'atmosphère d'un pareil amour.

AVEC JÉSUS-CHRIST, POUR SERVIR

Si, parvenus au bout de ces pages, si imparfaites et si incomplètes, consacrées à la spiritualité de la Compagnie de Jésus, nous cherchons quelle conclusion semble s'en dégager et les résumer, nous nous trouvons encore une fois ramenés au même point, à la pensée déjà si souvent exprimée.

La conversion de S. Ignace a été essentiellement la découverte du plus grand et du plus attirant de tous les chefs, Notre Seigneur Jésus-Christ, l'abandon de tout service d'un roi terrestre pour se vouer uniquement et passionnément à celui du seul Roi des rois et Seigneur des Seigneurs. Le premier idéal de ce service fut la vie à Jérusalem, pour servir Jésus là où lui-même avait servi, travaillé, souffert pour nous, en sorte d'être attaché de plus près à lui, de s'unir plus intimement à ses dénuements et à ses humiliations. A l'automne de 1537, les perspectives de départ pour Jérusalem s'éloignant de plus en plus, Ignace se met en route pour Rome afin d'y exécuter, le moment venu, la deuxième partie du vœu de Montmartre; et la vision de Storta vient achever de le fixer irrévocablement dans le second idéal qui remplacera le premier: service du Christ en la personne de son Vicaire, à Rome d'abord, puis partout où le demandera celui qui devient ainsi le vrai chef du petit groupe de prêtres réformés et de la Compagnie qui va naître d'eux.

Ce désir, si ardemment exprimé par Ignace à la Vierge Marie, qu'elle lui obtienne d'être « mis avec Jésus », cette soif de servir que ne cessèrent jamais d'attiser en lui les dons infus prodigués à son âme, et qui inspira toute sa vie, forment aussi, me semble-t-il, le double élément le plus profond, le plus général, le plus constant et le plus dominant de la spiritualité de ses fils: *être avec Jésus pour servir*, à sa suite et à son exemple, pour le servir lui et sa Mère, pour servir en lui et avec lui la Trinité Sainte, pour servir les âmes rachetées par lui, pour les

servir sous la plus étroite direction de son représentant visible ici-bas.

A travers tous les développements de cette spiritualité, au-dessus de toutes les variétés dans la manière de la vivre ou de l'enseigner naissant des différences dans les caractères ou les grâces reçues, il y a cet attachement à Jésus, Homme-Dieu, qui met une unité profonde entre toutes ces manifestations spirituelles. Assurément cet amour pour le Christ, pour le Christ homme tel qu'il nous est manifesté dans les Évangiles, dans les mystères et les enseignements de sa vie mortelle, un tel amour n'est en aucune façon un caractère exclusif de la spiritualité des jésuites : la tendre et ardente dévotion pour Notre Seigneur d'un S. Bernard, d'un S. François d'Assise et de leurs fils était déjà dans la même ligne, et forme certainement, au-dessous de la grâce divine, la principale source humaine d'où dérive celle de la Compagnie. Aussi bien ne s'agit-il pas ici d'opposer spiritualité à spiritualité, mais de dégager ce qui semble plus intime et plus essentiel dans celle des jésuites considérée en elle-même : et de ce point de vue, il est hors de doute que, pour les fils comme pour le père, le centre de leur vie spirituelle est vraiment là. S'il y fallait une confirmation, la place prise, immédiatement après les révélations de Paray, par la dévotion au Sacré-Cœur dans la vie intérieure et l'apostolat de la Compagnie viendrait encore confirmer et souligner cette convergence foncière vers le Christ de toute sa spiritualité.

Avec Jésus, pour *servir* : Multiples sont les formes que revêt dans les âmes l'amour du Christ : amour de l'épouse s'unissant à son Bien-aimé dans le silence de la prière, amour du docteur faisant resplendir les grandeurs du Verbe Incarné, amour de l'artiste et du poète, s'en allant à travers le monde chanter le plus beau et le plus aimable des enfants des hommes, amour de la victime achevant dans ses immolations le sacrifice du chef couronné d'épines dont elle est membre, amour du prêtre se donnant au Christ pour adorer le Père, *per ipsum, cum ipso, in ipso*. Parmi toutes ces formes d'amour et d'autres encore qu'on pourrait y ajouter, celle qui domine dans l'attachement des jésuites pour le Christ, c'est l'amour du serviteur, voué sans réserve à travailler et peiner pour la personne, pour les œuvres, pour les intérêts du maître, selon ses directions et ses intentions, où il voudra, comme il voudra, tant qu'il voudra. Là est le sens intime du quatrième vœu des profès de la Compagnie, vœu qui n'ajoute à proprement parler

aucune obligation nouvelle, mais qui vient mettre l'ordre tout entier, corps et membres, à la pleine et absolue disposition du Vicaire de Jésus, pour tout service, quel qu'il soit.

Là aussi est une des grandes raisons de l'insistance sur la totale abnégation de soi-même : l'abnégation est la vertu propre du serviteur qui, par définition, n'est pas pour lui-même, mais pour son maître; c'est la vertu du service entier et inconditionné. Ce sera donc la grande vertu du jésuite, pratiquée surtout dans l'obéissance, manifestation la plus pleine de cette abnégation, avec toutes les qualités qui en font la caractéristique du serviteur parfait : obéissance sans rien de purement passif, de bassement intéressé, de vilement courtisan, mais intelligente, active, aimante, fière et virile, faisant siennes du fond du cœur toutes les pensées du chef, s'identifiant avec ses intentions, ne craignant ni peines, ni sacrifices, ni responsabilités, pour faire aboutir tout le travail confié.

Un trait de ce service, hérité lui aussi de S. Ignace, marque fortement l'ensemble des jésuites, des plus représentatifs surtout : l'union de cet amour passionné pour le Christ, de cet enthousiasme de dévouement pour lui, avec les prudentes réflexions d'une raison ferme et positive, l'union de l'esprit de la contemplation du Règne avec celui du Fondement. Ici encore, il est bien clair que, sans chercher beaucoup, on trouvera parmi les écrivains spirituels de la Compagnie, même parmi ceux qui ont eu le plus de vogue, des types forts divers à ce point de vue : l'intuition et la passion dominant tout chez un Surin, la raison ayant le premier poste chez un Le Gaudier, ou même se présentant pour ainsi dire à l'état pur chez un Schorrer. Mais si l'on essaie de dégager une résultante générale, valable surtout pour les plus normatifs et les plus réellement influents des spirituels jésuites, on y retrouvera bien ces deux éléments nettement et fortement unis : amour profond, plus dévoué que bruyant, mais généreux et ardent, pour le Christ et pour tout ce qui touche à lui, sa Mère, son Église, son Vicaire, les âmes, et en même temps vue ferme, précise de la fin et des moyens, sens très réaliste des possibilités, du rapport entre chaque moyen et le but à atteindre.

Cette solide raison, enseignera, comme il fut dejà dit, à concentrer les efforts sur les points décisifs, à ne pas se laisser perdre dans les accessoires, ni distraire par les amusements. Les jésuites n'auront peur ni des calculs de la tactique, ni des servitudes de la technique et des méthodes, dès qu'ils en

verront l'utilité pour le but final; ils ne se laisseront pas donner le change par les succès apparents ou de surface, mais chercheront à atteindre toujours le terrain consistant de la vraie sanctification, du vrai progrès dans la grâce sanctifiante, fin de tout ici-bas.

De là évidemment chez la plupart de ces auteurs spirituels, un je ne sais quoi de moins brillant, de moins excitant, de moins artistique et poétique, un peu, mon Dieu, comme dans une maison pour les meubles destinés plus à servir qu'à orner. Mais de là aussi une spiritualité remarquablement adaptée et adaptable aux formes diverses de la vie apostolique, de la vie missionnaire, jusque dans leurs modalités les plus hardiment jetées en pleine mêlée ou lancées en pointe avancée; spiritualité, en dépit des préjugés les plus invétérés, extrêmement souple, susceptible de s'accommoder aux situations les plus différentes; on serait tenté de dire spiritualité *rustique* et robuste, comme ces voitures qui passent partout, et continuent de rouler indéfiniment sans époussetage ni soins minutieux. Par là encore, spiritualité assimilable pour des catégories d'âmes très distantes les unes des autres: ses éléments fondamentaux et essentiels resteront à la portée d'âmes simples et frustes, comme ils pourront suffire à nourrir les plus exquises et les plus profondes; rien chez elle d'un aristocratisme spirituel inaccessible à la masse, réalisable uniquement dans des conditions choisies, par une élite intellectuelle ou artistique.

Est-ce à dire qu'une telle doctrine spirituelle n'aura que des avantages, qu'elle ne devra pas, comme toute œuvre humaine, se garder contre ses dangers spéciaux d'exagération ou de déviation? Sûrement non: elle a, elle aussi, plus d'un côté l'exposant particulièrement à de tels dangers.

Et d'abord il est facile de prendre le change sur ce qui donne son ampleur à cette spiritualité, et de la retrécir; de s'arrêter aux méthodes, aux moyens plus extérieurs, à la partie plus raisonnante, et de ne pas pénétrer jusqu'à l'âme profonde qui vivifie tout cela. Plus d'un, parmi ceux qui du dehors ont parlé ou écrit sur la direction des jésuites, ont commis cette faute et formulé par suite des critiques injustifiées, dans leur généralité du moins; car il ne pouvait pas ne pas arriver que la même faute ne fût quelquefois commise au dedans et que des membres de la Compagnie ne comprissent eux aussi de manière étriquée la tradition reçue par eux.

Il en va de même du reproche d'*ascéticisme*: je crois avoir montré combien il est immérité si on le formule à l'adresse de l'ensemble des jésuites, de ceux surtout qui ont qualité et autorité pour diriger leur vie spirituelle; mais il faut bien reconnaître que tel directeur ou tel écrivain particulier a certainement prêté le flanc à un semblable reproche, en se laissant trop exclusivement absorber par la préoccupation d'employer énergiquement le moyen, au détriment d'une vue assez vive et assez actuelle du but; en diminuant trop dans les *Exercices* la part faite aux mouvements de la grâce et à la docilité envers eux, part si large dans le texte et dans ses interprétations vraiment traditionnelles.

Qu'un désir louable d'entière fidélité aux enseignements donnés dans ces mêmes Exercices sur l'oraison et ses méthodes ait pu être exagéré et mal compris par certains; qu'il leur ait fait oublier les portes discrètement ouvertes par le livre lui-même vers des formes d'oraison, plus simples, plus contemplatives, ou leur ait inspiré une sorte de défiance instinctive, complètement hors de propos, vis-à-vis de tout ce qui est oraison infuse proprement dite, rien non plus de très étonnant à cela.

Que tel directeur, dans son zèle à prêcher une abnégation continuelle en toute chose, ait laisser tomber la sage clausule de S. Ignace « autant que la chose est possible », et dépassé les bornes de la discrétion, mettant les âmes dans un véritable étau, leur faisant perdre la nécessaire paix et dilatation, si regrettable que soit la chose, elle n'est que trop compréhensible: il y aura toujours et partout des hommes incapables de manier avec la délicatesse et la prudence nécessaires les remèdes et les réactifs un peu énergiques.

Mais ces exemples, et ceux qu'on pourrait facilement y ajouter, viennent simplement confirmer le fait bien certain qu'il n'y a pas de spiritualité un peu puissante et profonde, si sage et si équilibrée soit-elle, qui ne puisse aboutir à de réels et graves dangers dès qu'on ne la prend pas tout entière et qu'on en laisse s'hypertrophier telle ou telle partie. Et je crois qu'on peut sans crainte affirmer que, pour la spiritualité ignatienne. les dangers d'exagérations gravement dommageables ne sont pas spécialement considérables. En particulier pour les hommes voués à la vie apostolique, consacrés au ministère des âmes, elle semble montrer une voie singulièrement sûre et efficace.

Dans quelle mesure est-ce une voie originale et nouvelle? Il est facile de discerner et de noter ce qu'apportaient d'original dans les formes extérieures de la vie religieuse catholique la *Formule* et les *Constitutions* de S. Ignace, réalisant complètement le type, nouveau au XVIe siècle, des Clercs réguliers, ni moines, ni chanoines, pleinement religieux cependant; construisant une société fortement centralisée et charpentée, très souple cependant dans sa vie quotidienne comme dans ses expéditions lointaines, société religieuse dont il n'y avait pas d'exemple avant lui. Mais tout ceci regarde plutôt le cadre de la vie commune: pour ce qui est de la vie intérieure elle-même, je viens de rappeler que la place faite au Christ, et au Christ contemplé et aimé dans les mystères évangéliques, n'était pas chose nouvelle; le relief donné à l'idée de service avait lui aussi des précédents, en particulier dans la Règle bénédictine, tout entière pénétrée de cette pensée du service de Dieu, service il est vrai ne dépassant pas les horizons du monastère, du travail et de la louange divine; S. Ignace au contraire passe très vite à la perspective d'un service apostolique. Sur l'humilité, le renoncement total, l'obéissance parfaite, il reprend un enseignement très traditionnel, avec cependant l'élément nouveau du quatrième vœu liant étroitement cette obéissance à l'autorité du Souverain Pontife et l'étendant expressément à tout ce que peut demander le service des âmes, en quelque lieu que ce soit.

En réalité, quand on est depuis des années familiarisé avec cette spiritualité de la Compagnie, on sent nettement au contact de spiritualités différentes qu'elle a bien une allure propre, une physionomie particulière, qui ne se confond pleinement avec aucune de celles qui l'avaient précédée pour le bien de tant d'âmes: mais quand il s'agit de préciser ce qu'on perçoit ainsi confusément, de pousser la comparaison, de souligner des différences concrètes, on se prend à hésiter. Il est si difficile d'être sûr d'avoir pleinement compris, dans ce qu'elles ont de plus intime et dans leurs multiples résonnances, des vies spirituelles un peu diverses de celle qu'on vit personnellement; on a soi-même si souvent souffert de voir dans des livres par ailleurs excellents et sincèrement bienveillants, si mal rendu ce qu'on sait par expérience de sa propre spiritualité, que finalement on préfère omettre ces comparaisons si délicates, si difficiles à faire avec une parfaite objectivité, et par suite si rarement vraiment utiles et bienfaisantes.

J'ai essayé de mon mieux de dire ici ce que me semblait être la spiritualité de la Compagnie de Jésus: à ceux qui en vivent une autre de sentir en quoi leur propre vie spirituelle se rapproche ou diffère de l'idée qui est donnée ici de celle des jésuites en général; qu'on n'oublie pas toutefois combien cette idée est imparfaite et déficiente au regard de la réalité qu'elle cherche à exprimer.

Il serait relativement plus facile de suivre le rayonnement de cette même spiritualité ignatienne dans l'enseignement des maîtres spirituels et dans la vie des âmes ferventes. Nombre d'emprunts surtout ont été faits aux Constitutions et au Sommaire qui en reproduit les principales directions spirituelles: sans parler des familles religieuses dont les fondateurs ou fondatrices ont adopté ce Sommaire comme règle, soit tel quel, soit en l'adaptant par des retouches plus ou moins fortes aux conditions spéciales de leur apostolat, beaucoup d'autres, dans des œuvres plus originales, ont fait à ces documents de notables emprunts. Récemment par exemple, M. G. Rigault [1] relevait dans les instructions spirituelles de S. Jean-Baptiste de la Salle et de ses successeurs plus d'un passage nettement inspiré par l'Institut Ignatien, et il aurait pu allonger encore, je crois, la liste des passages signalés. Au XIXe siècle surtout, dans l'extraordinaire floraison de nouvelles sociétés et congrégations qui a continué jusqu'à nous, de tels emprunts se sont multipliés indéfiniment parmi celles de ces congrégations (le plus grand nombre) qui se vouaient aux diverses formes de l'apostolat catholique: ce qui n'a du reste rien qui puisse étonner, la législation comme la spiritualité de la Compagnie s'étant constituées aussi expressément que possible en vue de cet apostolat. Plus délicate et plus compliquée serait la tâche de discerner les dépendances réelles d'écrivains spirituels non jésuites vis-à-vis de ceux de la Compagnie. Il y aurait avant tout à distinguer une double catégorie de dépendances: chez les auteurs qui, faisant leur la spiritualité de la Compagnie, l'enseignent de façon souvent très personnelle, mais en lui con-

---

[1] Dans son beau livre *Histoire générale de l'Institut des Frères des Ecoles chrétienne,* Paris, 1937-38, t. I, p. 467, 535,t. II, p. 457; dans ses conseils sur la modestie (I, p. 532) le saint fondateur s'est sûrement inspiré des règles de S. Ignace dont il reproduit parfois les termes; de même pour le catalogue des sujets de conversation (I, p. 515) il dépend largement de la liste dressée par Nadal.

servant ses traits essentiels, et chez ceux qui ayant une spiritualité nettement différente s'inspirent ouvertement sur tel ou tel point de S. Ignace ou de ses disciples. Il me semble que comme exemples du premier cas on pourrait citer soit la riche collection de retraites pascales et de retraites ecclésiastiques de Mgr d'Hulst, soit l'abondante série d'écrits spirituels du Chanoine Beaudenom [2]; dans la seconde catégorie il faudrait placer au contraire la *Vie intérieure simplifiée* du P. J. Tissot et le *Manuale dell'esercitatore* d'Antoine Rosmini [3]. A ces emprunts ouverts et massifs, il y aurait à ajouter soit les influences occasionnelles ou plus ou moins inconsciemment subies, soit les vrais emprunts, mais non avoués et plus ou moins masqués [4]. On comprendra que je n'essaie pas ici d'esquisser même simplement un pareil travail; ce serait ajouter un second volume à celui-ci.

Une dernière question se pose enfin au terme de ces recherches: pendant quatre siècles cette spiritualité des jésuites a eu bien des développements, a été souvent influencée par les mouvements de vie intérieure qui l'entouraient; aujourd'hui même elle ne reste pas en dehors de ceux, si puissants, qui entraînent les âmes vers une piété alimentée par une forte vie liturgique, animée par les dogmes du corps mystique du Christ, de l'habitation en nous de la T. S. Trinité, tendue vers l'union à Dieu dans la contemplation ...; autrefois déjà nous avons vu l'enseignement spirituel de la Compagnie s'attacher à être pleinement du temps où il se donnait et s'adapter large-

---

2 Les retraites pascales de Mgr d'Hulst se trouvent à la fin des volumes des *Conférences*; les retraites ecclésiastiques ont été réunies dans le volume des *Mélanges oratoires* (Paris 1901) on trouvera les indications sur la *Pratique progressive de la Confession*, et les autre écrits du Chan. Beaudenom dans l'article de A. Boucher, *D. Spir.*, I, 1315-1319.

3 *La Vie intérieure simplifiée* (Paris, 1894) publiée par le P. Tissot, mais composée par un chartreux (qui en a donné en 1923 une édition revue) prend comme point de départ le Fondement de S. Ignace; — Le *Manuale dell'Esercitatore* publié à Milan, 1840, par Rosmini dans un volume d'*Ascetica*, est un commentaire très libre des Exercices: p. 121 par exemple, dans la méditation du Fondement, il est dit: « L'homme est créé pour la *justice* qui se trouve dans l'union à Dieu » (l'idée de service disparait complètement).

4 Récemment les PP. Nepper et Viller ont montré comment Thomas de Vallgornera était largement tributaire d'Alvarez de Paz (comme de plusieurs autres qu'il ne nomme pas davantage), dans RAM t. 21 (1940) p. 290-333.

ment aux goûts et habitudes de pensée de ce même temps. A travers tous ces mouvements d'idées, tous ces courants de dévotion en contact intime avec lesquels elle se développait, la spiritualité des jésuites n'a-t-elle pas perdu de ses caractères premiers? est-elle restée vraiment fidèle à son type propre?

Au terme de cette étude, il me semble pouvoir répondre en toute sincérité que oui, que, prise dans son ensemble et dans ses expressions les plus autorisées, elle est bien restée dans la ligne que lui avait marquée le Fondateur dans ses propres expériences de vie intérieure et dans la formation donnée à ses disciples immédiats. S. Ignace reconnaîtrait pleinement pour siens les meilleurs parmi les fils les plus récents de sa Compagnie, parmi ceux même qui ont été le plus et le mieux de leur temps, et qui se sont efforcés d'unir cette adaptation à une fidélité aimante et attentive à ne rien laisser perdre de substantiel dans la tradition qu'ils avaient reçue.

TABLE GÉNÉRALE

L'astérisque (*) renvoie aux pages où l'on trouvera des renseignements biographiques et bibliographiques plus ou moins étendus, ou du moins les dates chronologiques, sur les jésuites cités.

A

C

D

E

G

H

I

J

K

L

M

N

O

Q

R

S

T

W

X

Y

Z